تحدّيات . . . من أجل عالم جديد

يقول العالِم إيليّا بريغوجين، الحائز جائزة نوبل للكيمياء: «لا نقدر على التنبّؤ بالمستقبل، بل نستطيع الإعداد له». المستقبل، مستقبل العالم الجديد، هو ما نقوم به اليوم وما نتصوّر أن نفعل فيه، وذلك في واقع يشوبه الغموض والحيرة والتحوّلات المختلفة والظروف المتنوّعة. هذا الواقع يبقى واقع الإنسان، في عاطفته وردّات فعله النفسيّة، بالرغم من ثورة علميّة أرادت أن تجعل من التطوُّر عقيدةً ومن الحتميّة مصيرًا. وتزيد من قلق الإنسان الثورةُ الصناعيّة، ويُطلق عليها اسم الثورة الثالثة، ثورة المعلوماتيّة التي أدخلت في مختلف قطاعات الحياة البشريّة تقنيّات جديدة، تقوم على تبادل المعلومات أو نقلها من مكان إلى آخر ومن إنسان إلى آخر، بحيث إنّ العالَم صار، يومًا بعد يوم، عالمًا أكثر «عالميّة» فاتّسعت آفاقه وتشعَّبت.

هذه الظاهرة – ويسمّونها «العولمة» أو «العالميّة» – تتضمّن بُعدَيْن: الأوّل يدعو إلى التجانُس والتناسق؛ والثاني – وذلك مفاجأة – يُخضع المجتمعات البشريّة إلى نوع من التصدُّع والتباعُد في ما بينها، إذ إنّ هذه العالميّة تثير الخوف من التلاشي والاضمحلال، حتّى المجتمعات الكبيرة والقويّة تعود إلى ذاتها وتنطوي على نفسها وتدافع عن ثقافتها أمام العولمة التي لا تعرف معنى الحدود والخاصّ. في هذا العدد من المشرق مقالاتٌ في العولمة الاقتصاديّة والسياسيّة تؤلّف ملفًّا مختصرًا يشير إلى مخاطر العولمة، وكذلك إلى إيجابيّاتها، وإلى المبدأ الذي لا بدّ من أخذه دومًا بعين الاعتبار: الحرّيّة الحقيقيّة هي تلك التي لا تنسى المساواة والتضامن، وإلّا سقطت سياسيًّا. فقوّة العولمة الاقتصاديّة تكون فارغة من

المعنى، إن هي تخلّت عن غايتها الأخلاقيّة.

ثمّة أربعة تحدّيات أساسيّة أمام العولمة، في حال أرادت أن تكون ناجحة وخيِّرة.

التحدّي الأوّل يكمن في القضاء على الفقر، خصوصًا أنّ البلدان التي هي في حالة الفقر المدقع تزداد عوزًا، والبلدان الغنيّة تزداد فقرًا، فنصيب البلدان الفقيرة من الثروة العالميّة المنتجة كان حوالى العشرة بالمئة من الثروة الإجماليّة، ونصيب البلدان الأوائل من الثروة مرشّح للتناقص مستقبلًا.

التحدّي الثاني ينتج من ضرورة الحفاظ على البيئة العالميّة، بيئة سليمة، مستديمة، وإلّا يكون العالم سائرًا إلى نوعٍ من الانحدار والانهيار.

التحدّي الثالث هو تحدّي السلام في ختام قرنٍ شهد الكثير من الحروب القاسية، ومنها حروب ذات طابع عالميّ. ومنذ نهاية الحرب الباردة، برزت تلك الحروب التي تغذّيها الروح العنصريّة أو القبليّة، إلى جانب الحالات أو الأوضاع الإقليميّة التي لا نُعرَفُ لها حدًّا.

والتحدّي الرابع هو تحدّي تلك البلدان التائهة كأنّها «باخرة لا قبطان لها»، وهذه حالة البلدان التي تنوء تحت عبء الديون.

وإذا كانت هذه التحدّيات قائمة اليوم، فلأنّ الأمل قائم أيضًا، ولأنّ الوعي يتحوّل إلى حرّيّة التعبير والمطالبة بمستقبل مبنيّ على التضامن بين الشعوب. فالعولمة ليست عولمة الإنترنت ومواقعه، وشبكات الاتّصال والحواسيب الإلكترونيّة وحسب، بل هي عمليّة خلق فضاء ديموقراطيّ عالميّ، يجعل من العولمة مشروعًا لرفعة الإنسان في متطلّباته وحرّيّته.

وإلى جانب «العولمة»، قضيّة قضايا نهاية هذا القرن وبداية القرن المقبل، تتوالى مقالات في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني العامّة في «الإيمان والعقل»، وفي موضوع علاقة المسلمين بالمسيحيّين، والفقر وتحدّياته، وهي موضوعات مهمّة في مدار الساعة.

العولمة

عقد اليسوعيُّون في مصر ندوة من ٢٤ إلى ٢٦ آب/أغسطس ١٩٩٩ حول موضوع **العولمة** (Mondialisation - Globalisation). وقد اشترك فيها العديد من الآباء والإخوة اليسوعيّين العاملين في مصر ولبنان وفرنسا والمغرب.

وحاضر فيها الأب جان - إيف كَلْفيز اليسوعيّ، فتناول الموضوع من وجهة نظر عالميّة - ولا سيّما في مجال السياسة والاقتصاد، والثقافة والدين - تاركًا للأستاذ نبيل عبد الفتّاح مُعالجة الموضوع من وجهة نظر **مصريّة**. وننشر في هذا العدد من المشرق المحاضرات التي أُلقيت.

وفي **أثناء** انعقاد الندوة، كان الأعضاء المشاركون يتداولون **خبراتهم الشخصيّة** في العولمة على مختلف الصُعُد: المهنيّة والتربويّة والرسوليّة... فتناولت مجموعة أولى مسألة وعي الناس للعولمة، **وتأثيرها فيهم سياسيًّا واقتصاديًّا**، بالإيجاب والسلب. وناقشت مجموعة ثانية موضوع **تأثير غزو العولمة الثقافيّ في** القِيَم التقليديّة والثقافة المعاصرة، وقضيّة حقوق الإنسان، والإيمان بالله...

وفي ختام الندوة، رأى الأعضاء المشتركون أنّه من الضروريّ:

- أن **يُعمِّموا** درس الموضوع، وهو لا يزال غير واضح المعالم والأثر؛
- أن يُحسِّسوا مَن حولهم **أهمّيّة القضيّة** وتأثيرها في حياتهم؛
- أن يستخدموا وسائل الإعلام المُعاصرة وأن يتّصلوا بمَن يعمل في هذا المجال؛
- أن يبذلوا قصارى جهدهم في سبيل **«أنسَنَة» العولمة**.

العولمة في وجوهها الاجتماعيّة والسياسيّة، ووجوهها الثقافيّة والدينيّة

الأب جان إيف كلفيز اليسوعيّ*

الجزء الأوّل
الوجوه الاجتماعيّة والسياسيّة

١. واقع العولمة أو ما نطلق عليه هذا الاسم

(أ) – إنّه إدراك أو شعور تولّد في هذه السنوات الحاضرة (ولنبدأ بالشعور وبوجه إيجابيّ): فبدل الانغلاق السابق المتبادل، الذي كان يقود إلى الانعزال في الكتل والدول، حصل انفتاح عامّ، فقد أخذت جميع أنواع التبادلات تجتاز الحدود بوجه حرّ. وأصبح العالم عالمًا واحدًا للتجارة (على وجه التقريب بشكل أكيد، فإنّ نظام الحماية لم يزل) وعالمًا واحدًا للمال (إذ يتمّ تبادل السندات ٢٤ ساعة على ٢٤) وعالمًا واحدًا للتوظيفات مع توحيد الأسواق (وذلك هو نسبيّ في نهاية الأمر، فإنّ التوظيف لا يتمّ بالحقيقة على هذا المنوال): من الأرجح أنّ توحيد السوق الماليّة هو الأكثر جدّة، مع الإبقاء على الحواجز، فإنّ الدول تتدخّل أكثر

(*) Jean-Yves Calvez، معاون رئيس عامّ الرهبانيّة اليسوعيّة سابقًا، أستاذ في كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة بباريس، باحث في الشؤون الاجتماعيّة والاقتصاديّة. من مؤلّفاته: فكر كارل ماركس، نقله إلى العربيّة سهيل إلياس، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٠.

من مرّة للسماح بنقل الملكيّة أو منعها. وأصبح العالم عالم الخبر الواحد من ناحية أخرى، والإنترنيت أصبح رمز ذلك الواقع. (وهنا أيضًا حدود في استخدامه)[1].

إن راجعنا تعريف العولمة الذي صاغه جان تُوسكُوز J. Touscoz، أحد المختصّين بالقضايا الدوليّة، لرأينا أنّه يشدِّد على التسهيلات في موضوع النقليّات والاتّصالات، وعلى واقع تجريد الدول من الكثير من امتيازاتها، وعلى شموليّة السوق وتأكيد حرّيّتها في العديد من الميادين. وبقي ميدان واحد لم تشمله الحرّيّة، وهو انتقال الأشخاص. فإنّ الأمور تتغيّر جذريًّا في العالم في حال السماح للأشخاص بأن يستقرّوا حيث يريدون. لكنّنا بعيدون عن هذا الواقع، لا بل نحن على مسافة كبيرة منه.

إنّه عالم السياسات الاقتصاديّة الواحد، كما يحلو لبعضهم أن يروا. بالتالي لن يعود أيّ خيار في هذا المجال، ومن نتائجه «تفكير أحاديّ» وحلول أحاديّة، نتائج ذات طابع ليبراليّ، تتطلّب المزيد من انفتاح الحدود. ونشير في هذا الصدد إلى أنّنا، في نهاية الأمر، نعمد إلى الاختيار: فالسيّدة تاتشر، رئيسة وزراء بريطانيا السابقة والرئيس الأميركيّ ريغان، اختارا ما اختاراه. أمّا فرنسا وألمانيا فاختارتا حتّى الآن حلولًا مختلفة، فحافظتا، على سبيل المثال، على حدّ أدنى من الأجور، مع احتمال الإبقاء على عدد كبير من العاطلين عن العمل. ويمكن الحديث اليوم عن توجّه عامّ: فإنّ العولمة، أو بالأحرى الحرّيّة الاقتصاديّة، تنزع إلى تثبيت قدميها في حال انعدام وجود توتّرات سياسيّة مهمّة، أقلّه في الأزمنة القريبة. أمّا في الأزمنة السابقة، فقد حصلت توجّهات «كولبرتيّة»[2] جذريّة، وعرفت فرنسا منذ مدّة وجيزة هذا التوجّه أيضًا، بمعزل عن أيّ توتّر سياسيّ.

---

(١) راجع «الإنترنيت في فرنسا» في مجلّة *L'audiovisuel*، عدد أيلول (سبتمبر) ١٩٩٨. حصل تأخير في فرنسا في هذا الأمر إلّا أنّ الأفق يبشّر بتطوّر سريع.

(٢) «كولبرتيّة»، نسبةً إلى نظام اقتصاديّ وضعه الوزير الفرنسيّ كولبير ويُعدّ مذهب أهل التجارة الحاليّين الذي يعتمد على الليبراليّة وحرّيّة التعامل.

(ب) - ربّما تركت مقدّمة هذا البحث الانطباع أنّ تلك الظاهرة التي نتحدّث عنها كثيرًا في أيّامنا هذه هي نتيجة نهاية الحرب الباردة وانهيار الأنظمة الشيوعيّة، بالإضافة إلى ظهور الإنترنيت. لا شكّ أنّ تلك الأحداث هامّة. ومع ذلك، فإنّ الانفتاح التجاريّ بدأ منذ وقت طويل في البلدان الغربيّة، مع اتّفاقيّة بريتُون وُودْس Bretton Woods عند نهاية الحرب العالميّة الثانية ومع مختلف جولات المفاوضات المتتابعة لتعزيز الليبراليّة التجاريّة (من جولات كينيدي وطوكيو والأوروغواي حتّى إنشاء المنظّمة العالميّة للتجارة التي أخفقت في العام ١٩٤٥).

ومنذ ذلك الزمن، حصلت فرص أُخَر، وهي أحداث متميّزة، متعدّدة ومختلفة. ولم تكن، بوجه عامّ، أحداثًا طبيعيّة أو خاضعة لمناخ معيّن، بل إنّها سياسات إراديّة، وأشدّها تميّزًا هي سياسة السيّدة مارغريت تاتشر وسياسة الرئيس رونالد ريغان، اللتان تحدّثت عنهما سابقًا، وقد أرادا بهما النهوض بأمّتين كانتا تشعران بالتقهقر، ولم تخافا من التضحيات الجمّة، وهي تضحيات لم يتحمّلها الأغنياء، ولا شكّ.

أمّا في ما يختصّ ببلدان العالم الثالث، فمن أحداثها البارزة الأزمة المكسيكيّة في العام ١٩٨٢، إلى جانب التدخّلات اللاحقة تحت عنوان إيفاء الدين (عن طريق فرض التصدير على وجه الخصوص، أي عن طريق ضرورة البيع أوّلًا، وضرورة الشراء ثانية، أي فتح الحدود أمام حرّيّة التجارة). ثمّ جاءت أزمة مشروب التيكيلا، ومثلها غزو الأسواق الأوروبيّة في حين من الأحيان على يد منتجي القارّة الآسيويّة الشرقيّة الجدد (في الثمانينيّات). في الواقع، اعتبر ذلك السوق الواسع الحرّ أمرًا جديدًا في ما يختصّ بتلك المنطقة من مناطق العالم، إذ إنّ الآسيويّين أجبروا الأوروبيّين على شراء منتوجاتهم... ودول العالم الثالث، التي كان يعتقد آنذاك أنّه من المبرّر أن يتمّ التعامل معها بشكل خاصّ كأنّها في مرحلة تعليم إعداديّ في مجال التجارة، أخذت تدخل شيئًا فشيئًا في اللعبة. وفي بعض الحالات، شكّل ذلك قطيعة واضحة مع السياسات الاقتصاديّة السابقة. ففي أميركا اللاتينيّة، حصلت قطيعة مع سياسة

التصنيع المحميّ، أو سياسة البديل عن الواردات. وألغت الهند من ناحيتها، في ذلك الوقت على وجه التقريب، نظام الاقتصاد الموجّه الذي كانت قد ورثته من الزعيم نهرو ومن زمن الاستقلال. وقامت مصر بالأمر عينه، ولعلّ هذا هو تفسير المصريّين لما حدث عند بداية سياسة الانفتاح الاقتصاديّ أو ما يجري حاليًّا، ولا يخلو من الاضطراب. أمّا الصين فهي على الموعد لأنّها انتهجت سياسة التخصيص والخصخصة منذ سنتين، بشيء من السرعة، أو بسرعة أقلّ ممّا كان متوقّعًا، فقد انتقل عدد من المؤسّسات إلى القطاع الخاصّ بحجّة أنّ المؤسّسات التي تملكها الدولة هي قليلة الإنتاج، وذات ديناميّة محدودة، وقدرتها التنافسيّة شبه معدومة، فاتّخذ قرار بيعها في صيف العام ١٩٩٧. وفي أكثر من بلد، قام إجماع حول فكرة بسيطة تقول بأنّ نظام الحماية، مهما كان مبرّر وجوده، يُفرز صنفًا سيّئًا من الدهن، فيتمّ التخفّي وراء الحماية فلا يبذل جهد من بعد، ولا يتمّ تخفيض سعر الكلفة، ويستمرّ الإنتاج باهظ الثمن، أو إنّه لا تُتّخذ عقوبة لعدم الكفاية الأخلاقيّة.

(ج) - إنّ الحدث، أي ظهور العولمة، كان قد بدأ قبل أيّ حديث عن نهاية الحرب الباردة وتلاشي الكتل شرقًا وغربًا. إلّا أنّ سقوط الأنظمة الشيوعيّة سرعان ما أضاف إلى المجال الليبراليّ حيّزًا كبيرًا جديدًا هو حيّز التجارة المباحة. فالظاهرة الأساسيّة هي الانفتاح التجاريّ. ولنقل ثانية سبب هذا التوجّه: إنّه وجود أشياء وموادّ ومنتوجات أو أجزاء من منتوجات أو قطع، يمكن الحصول عليها بسعر أقلّ عندما يتمّ شراؤها لدى الآخرين، بدل أن يتمّ تصنيعها محلّيًّا، حتّى ولو تمّ شراؤها من مكان بعيد جدًّا، بما أنّ النقل العالميّ، خصوصًا النقل البحريّ، أصبحت كلفته زهيدة. كما أنّ زيادة التعقيد في المنتوجات، وإدخال عدد كبير من القطع أو عدد كبير من الموادّ في منتوج معيّن، زادا كثيرًا من فرص اللجوء إلى منتجين آخرين في السوق العالميّة. والواقع أنّه لا يمكن الشراء إلّا إذا تمّ البيع من الآخرين، وذلك يفرض القبول بأنّ الآخر يقدر أن يبيعنا إنتاجه أيضًا، وذلك يقضي بإزالة العوائق التي تمنع دخول ذلك الإنتاج، حتّى

الذي لا أرغب فيه بوجه خاصّ. ويمكن في الواقع ممارسة التبادل الحرّ بصورة محدودة، فيصبح الانفتاح مقبولًا في نطاق الضرورة القصوى المطلقة لبعض الواردات ليس إلّا، أو أنّه يتمّ حصر الانفتاح على قدر ما سوف يقوم به الشريك من غزو السوق. وهذا النوع من الحصر ما زال رائجًا حتّى اليوم. إلّا أنّ المصلحة تقضي بتشجيع التجارة.

سأبحث لاحقًا في بعض وجوه العولمة أو بعض نتائجها. إلّا أنّه يجدر بنا أن نتحرّى الآن **الظروف السياسيّة التي نشأت فيها العولمة.** فالسياسة ليست نتيجة فقط، بل هي سبب أيضًا. والعولمة لا تقدر أن تحيا إلّا في حالة العالم السلميّة، ولا عولمة في حالةٍ من التوتّر العالميّ الشديد، لأنّه إذ ذاك، تخضع التجارة والاتّصال ثانية لمستلزمات السياسة، فتصدر قرارات منع الصادرات الاستراتيجيّة، إلخ... إلى جانب الحديث عن الانغلاق والحظر.

من حيث الممارسة، حتّى في ظروف تقنيّة مختلفة عمّا نحن عليه اليوم، يمكن القول بأن العولمة حدثت سابقًا. فعندما نقرأ، في هذا الإطار، ما كتبه كارل ماركس في بيان الحزب الشيوعيّ، العامَ ١٨٤٨، نجد ما يلي: «إنّ اكتشاف أميركا والدوران حول رأس الرجاء الصالح فتحا أمام البرجوازيّة الصاعدة حقل عمل جديد. فأسواق الهند الشرقيّة والصين، واستعمار أفريقيا والتجارة مع المستعمرات وتزايد وسائل التبادل والسلع بوجه عامّ، قد حقّقت للتجارة والملاحة والصناعة ازدهارًا لم تعرفه من قبل، وبالاستناد الأكيد إلى هذا الواقع، تطوّرًا سريعًا للعنصر الثوريّ البرجوازيّ في المجتمع الاقطاعيّ المتهادي». ويضيف ماركس: «إنّ الأسواق كانت آخذة في الاتّساع المستديم والحاجات كانت مستمرّة في النموّ، إلّا أنّ المصنع التقليديّ لم يعد يكفي. حينذاك، قلب البخار والآلات الإنتاج الصناعيّ، إذ حلّت الصناعة الثقيلة الحديثة مكان المصنع التقليديّ، ومكانَ الطبقة الصناعيّة الوسطى حلّ ملايين عمّال الصناعة ورؤساء جيش الصناعة والبرجوازيّون المحدثون. والصناعة الكبرى أبدعت السوق العالميّة التي مهّد الطريق أمامها اكتشاف أميركا. إنّ السوق

العالميّة أعطت دفعًا كبيرًا للتجارة والملاحة والاتّصالات الأرضيّة. وأثّر هذا التطوُّر هو أيضًا في توسيع الصناعة. إنّ هذا كلّه لم يكن توجّهًا ليبراليًّا بالتأكيد، ممّا يكشف أنّ لا معادلة بين توسّع الأسواق والمبادلات من ناحية، والحرّيّة الحقيقيّة، حتّى في أيّامنا هذه. إنّه وضع جديد بكامله للإنسانيّة ونهايةٌ للتقاليد المحلّيّة رحّب به كارل ماركس.

ويجب على وجه الخصوص أن نتذكّر الحالة في بداية القرن العشرين. فالتجارة أخذت في الازدهار الباهر مجدّدًا، إلّا أنّ هذا الوضع جمّدته النزاعات السياسيّة العميقة، الطويلة، التي أوقفت الإنتاج التجاريّ. وحدثت أيضًا الأزمة الاقتصاديّة العالميّة، التي أسقطت الميزان التجاريّ إلى نصف ما كان عليه. والواقع أنّنا اليوم فقط نشهد، بعد أربعين سنة من الليبراليّة الجديدة، العودة إلى معدّلات التجارة العالميّة التي كانت معروفة في بداية القرن العشرين.

في هذا السياق، يمكن أن نلاحظ أنّ الرسالة البابويّة للاهتمام بالشأن الاجتماعيّ التي أصدرها يوحنّا بولس الثاني في العام ١٩٨٨، وهي رسالة صدرت في عالم منقسم إلى كتلتين، لم تترك مجالًا للتوقّع أن يسير العالم نحو حقبة جديدة من الانفتاح ومن العولمة.

وعلى نقيض ذلك، فمن شأن التطوّر الحديث أن يذكّرنا بأنّه يمكن أن يحصل توجّه ليبراليّ في جزء من العالم، كما حدث بالتالي من العام ١٩٤٥ حتّى العام ١٩٩٠، من دون أن يكون هناك عولمة أو انفتاح عالميّ بمعنى الكلمة الحصريّ.

٢. الوجوه الاجتماعيّة

إنّ إحدى أعظم القضايا المعاصرة تكمن في ما للعولمة أو لسياستها من نتائج اجتماعيّة سيّئة. ويمكن القول بالعموم: إنّ التجارة العالميّة الحرّة (على غرار الحرّيّة الاقتصاديّة في داخل الاقتصاد الخاصّ) هي من الناحية الاقتصاديّة مفيدة، إذ إنّها تزيد النشاط الاقتصاديّ، إلّا أنّ لها نتائج اجتماعيّة سلبيّة، منها تخفيض الأجور لمجابهة المنافسة الأجنبيّة،

وإغلاق النشاطات التي لا قدرة لها على المنافسة، وتخفيض الحماية الاجتماعيّة للتمكّن من محاربة الذين لا يقدّمون أيّ حماية اجتماعيّة، وقيام الدول الأقوى من غيرها أو مجموعات من تلك الدول، على وضع الأسعار عندما تشتري منتوجات البلدان الأكثر فقرًا، وعدم توقّع نتائج تلك الإجراءات، إذ إنّ القرارات تُتخذ من مواقع بعيدة عن مواقع الإنتاج.

إنّ نسبة الناس، الذين هم تحت عتبة الفقر هي بوجه عامّ وبالاستناد إلى الأرقام، في تزايد منذ أن قويت السياسات الاقتصاديّة الليبراليّة، وكذلك منذ أن أصبح واضحًا أنّ عدد ذوي الدخل الوفير هم على انخفاض، في حين أنّ ذوي الدخل القليل هم على ازدياد. وهذه الأعراض كانت على انخفاض بين الخمسينيّات والسبعينيّات.

أمّا البطالة، من حيث عدد العاطلين عن العمل، فهي تنزع إلى الازدياد بسبب السياسات التي تقلّل من حماية الوظائف، إذ يتمّ الصرف من العمل بصورة أسهل ممّا كانت عليه سابقًا. كما أنّ البطالة تتزايد بسبب سياسة اعتماد الحدّ الأدنى من الأجر.

وأمام وطأة هذه النتائج، يتمّ التقدير أحيانًا أنّه يمكن تسوية أمرها بواسطة «شبكات الحماية»، وهي تعويضات اجتماعيّة عن خسارة الدخل أو خسارة الوظيفة، ويُعدّ دفع هذه التعويضات أفضل من السعي إلى منع خسارة الدخل والوظيفة في السياق الاقتصاديّ، وفي تلك الحالة يُطلب دفعها من الدولة، لا من المؤسّسات. وبعضهم الآخر يعتبر أنّه لا يجوز على الإطلاق تسوية ذلك التفاوت، إذ إنّه يُعدّ شرطًا لحسن عمل النظام الاقتصاديّ وديناميّته، وتباينًا خلّاقًا بين القوى، وتباينًا مؤاتيًا للتوظيف، لأنّه لا توظيف على الإطلاق إن لم تتهيّأ ثروات فائضة جدًّا.

ويبدو لي من الصعب بمكان، على أيّ حال، أن يضمحلّ الدخل الخارجيّ في بلدٍ فقير أو جزء منه بسبب قرارات تطاول التوظيف أو ثمن الموادّ الأوّليّة التي تشتريها المجموعات الكبرى من أمكنة بعيدة. وتلك المجموعات تستطيع، عن طريق المضاربات، أن تخزّن أو أن توقف

التخزين في الوقت الذي يناسبها، وذلك ما لا يستطيع القيام به بائعو العالم الثالث. والواقع أنّ كلّ هذا يحدث.

والانفتاح التجاريّ في العالم، هو، من ناحية أخرى، مؤات على المستوى الاقتصاديّ في حالات متعدّدة، لكن هذه الناحية الإيجابيّة تختفي تحت وطأة الضغط والاحتكار التي تواجهها البلدان الأفقر من سواها. ولا نرى بوضوح كيف أنّ مساعدة اقتصاديّة أو اجتماعيّة ما من شأنها أن تسوّي الأوضاع بعد ذلك كلّه.

إنّ الكنيسة التزمت التزامًا واضحًا في هذا المجال. فقد قال البابا بولس السادس في رسالته **ترقّي الشعوب** (العامّ ١٩٦٧): «إنّ قاعدة التبادل الحرّ لا تستطيع وحدها تنظيم العلاقات الدوليّة. فإنّ منافع تلك القاعدة تكون ظاهرة عندما لا يجد الشركاء أنفسهم في أوضاع قوّة اقتصاديّة غير متساوية، ممّا يُعدّ منشّطًا للنموّ ومكافأة للجهود. لذلك ترى الدول المتقدّمة صناعيًا في ذلك سيادةً للعدالة. وتتبدّل الأمور عندما تصبح الأوضاع عديمة التساوي بين بلدٍ وبلد، إذ إنّ الأسعار التي تتكوّن «بوجه حرّ» في الأسواق، من شأنها التسبّب بنتائج ظالمة» (ص ٥٨). إنّ البابا بولس السادس بكلامه هذا، يقوم بمقارنةٍ بوضعيّة الأجور، التي هي نتيجة عقد حرّ في الظاهر، إلّا أنّها مُلزِمةٌ للأجير الذي لا مورد له، ويكون العقد بالنتيجة جائرًا[٣].

وضعيّة الدّين في هذا الإطار. إنّ ديون بلدان العالم الثالث الخارجيّة لها علاقة بالعولمة في الإطار المعاصر. وذلك لا يعني أنّه لا يمكن أن تُوجَد ديون كبيرة ضمن علاقات تجاريّة وماليّة أقلّ ليبراليّة، وهي علاقات تنظّمها الدول. إلّا أنّه تزداد احتمالات تطوّر تلك الديون، لتصبح ديونًا شديدة الوطأة، في إطار نظام التبادل الحرّ الدوليّ وفي إطار حرّيّة الدخول إلى النظام الماليّ العالميّ (إلى البنوك وبورصات الدول الأخرى). ويمكن، لا بل يجب التشديد على مسؤوليّة الذين يعقدون الديون من دون

---

(٣) راجع اتّفاقيّة لُومي.

أن تكون لديهم التأمينات اللازمة لإعادتها وتسديدها. فإذا كان المستدينون من القطاع الخاصّ، فإنّهم يتّكلون على المؤسّسات العامّة التي تتحمّل مسؤوليّة الديون، وهي التي تقدر على مدّ القطاع الخاصّ بالعملات الأجنبيّة. وفي غالب الأحيان، يكون المستدينون من القطاع الخاصّ، والمسؤوليّة التي نتحدّث عنها هنا هي في الواقع موزّعة وغير واضحة، وهي تلازم مسؤوليّة الذين يؤمّنون القروض ويعرفون أنّ المستدينين لا يستطيعون، إلّا بجهد جهيد، أن يفوا بالتزاماتهم، وقد قامت بذلك المصارف التي زادت موجوداتها بفعل ودائع منتجي البترول بعد السنة ١٩٧٥، وهي كانت تسعى إلى إيجاد دائنين. فلقد كان صاحب المصرف هو الذي كان يقدّم المال أكثر ممّا كان يُستجدى لإدانته. وفي العام ١٩٨٧، شدّد الكرسيّ الرومانيّ على هذه المسؤوليّات المتعدّدة. والواقع أنّه تُنشأ هيئة معيّنة لتأمين إدارة تلك المسؤوليّات ولكي يتمّ الاضطلاع بها ومحاسبتها. ولقد حلّت الكارثة عدّة مرّات، إذ أصابت أميركا اللاتينيّة بوجه خاصّ.

لقد حلّت الكارثة بوجه أكيد وتبدّلت المعطيات تبدّلًا جزئيًّا، وأصبح على الشعب والفقراء والناس غير المسؤولين عن تكوّن الدين، أن يدفعوه في الواقع، إذ إنّ الصادرات التي تتحوّل إلى دفع الدين لم تعد مهيّأة لإتاحة الواردات التي يحتاج إليها الشعب والحياة الاقتصاديّة. ويشدّد ممثّلو الدائنين على التوازن في الموازنة إلى حدّ أقصى، ممّا يدفع سريعًا إلى تضاؤل الموارد الاجتماعيّة والتأمين الاجتماعيّ من أيّ نوع كان، بالإضافة إلى جمود الاستثمارات الماليّة. وفي الانهيارات الماليّة أيضًا، يقوم الفقراء والطبقات الوسطى الدنيا بتحمّل الأعباء عبر البطالة التي يصيبهم من دون أيّ تعويض ينالونها، وذلك لوقت يدوم سنتين أو ثلاث، كما هو الأمر في كوريا الجنوبيّة. أمّا المؤسّسات الكبرى فإنّها تدبّر أمرها بالقيام ببعض الإصلاحات البنيويّة، ويبقى أنّ الأجور الناقصة تشكّل الضريبة التي لا بدّ من دفعها لتسديد الديون.

وعليه فالقضيّة المطروحة اليوم هي إلغاء الديون، علمًا أنّ ذلك

الأمر سوف ينقلب خسرانًا للتسليفات التي سيُمْنَحُها البلدُ المعنيّ في المستقبل. أضف إلى ذلك المشكلة المترتّبة على مصارف البلدان الغنيّة الخاصّة وهي مصارف تدير ودائع أناس ذوي مداخيل محدودة. إنّ هذه القضيّة هي في الإطار هذا جزء من النتائج الاجتماعيّة الخاصّة بالنظام الليبراليّ الاقتصاديّ العالميّ، وهو اسم آخر للعولمة كما هي جارية اليوم، من دون أيّ إدارة تذكر (باستثناء إدارة صندوق النقد الدوليّ والبنك الدوليّ). ولا شيء يضمن حاليًا ألا تتكرّر قضيّة تكدُّس الديون غير المدفوعة، مع كلّ نتائجها. ونشير أيضًا في هذا المجال إلى أنّ صندوق النقد الدوليّ، عندما يعيد الأمور إلى نصابها بحسب مهمّته، وبما أنّه لا يقوم بمجازاة المذنبين الحقيقيّين، فهو يضمن لهؤلاء إمكانيّة تكرار التجربة، في حين أنّهم لولا تدخّله، لكانوا في إفلاس مستديم. إلّا أنّ الفقراء سيكونون في إفلاس أيضًا، وهذا هو لبّ المشكلة.

وماذا نقول في المجمل؟ نقول إنّ الاقتصاد هو من أجل البشر ومن أجل خيرهم. وبما أنّه لا يجوز أن يتمّ التضحية بمجموعات كبيرة منهم حتّى على مذبح التقدّم الاقتصاديّ السليم الذي له أثر اجتماعيّ، مع أنّ ذلك يحدث على أمد طويل وبطريقة غير مباشرة حتّى إنّه يصعب إدراكه، فمن الواجب أن يتمّ تنظيم الاقتصاد بطريقة تكون فيها المنافع الوافية مؤمّنة للجميع، مع العلم بأنّ الإفادة يتمّ الحصول عليها من المنافسة حتّى بدون حدود، وهي منافسة ليست أسوأ، في حال الحدود المنفتحة، ممّا تكون عليه داخل الحدود. وتجدر الإشارة إلى أنّ مجمل المنافع المؤمّنة للجميع لا يجوز الحصول عليها بصورة غير مباشرة أو بصورة مذلّة كما هو الأمر عن طريق «شبكات التأمين».

وبما أنّ القضيّة تتجاوز المجال الوطنيّ حيث تُمارِس السلطة السياسيّة دورها (وهي سلطة سامية، لا سلطة بعدها، لتنظيم الجماعة البشريّة)، فإنّ ضبط التنافس والتجارة والعمليّات المصرفيّة والبورصة يجب أن يتحقّق على مستوى مجمل الجماعة التي تمارس اليوم التبادل، وهذا ما يحيل على أبعاد سياسيّة سوف أتحدّث عنها لاحقًا... ولا

نستبعد، أمام النقص في تحقيق هذا الضبط بوجه شامل، أن تقوم بعض البلدان أو المناطق بحماية نفسها، بصورة مؤقّتة، لكي تبقى على قيد الحياة، لا لكي تعلن قاعدة عامّة للاكتفاء الذاتيّ. وأورد هنا مثل الباراغوي في القرن التاسع عشر، بإدارة فرنسيا Francia، الذي استوحى نموذج «الحواضر» اليسوعيّة في القرن السابع عشر، وأشير أيضًا إلى تجربة تنزانيا إبّان حكم نيريري. وإنّي أقول هذا بدون اقتناع عميق، لأنّه من الصعب القبول التامّ بهذا النوع من الانعزال. إلّا أنّي لا أشاطر الرأي في ما يقوله العدد الأكبر من الاختصاصيّين ويعدّونه صحيحًا، بأنّ ذلك النوع من النظام الانعزاليّ غير مقبول على الإطلاق، إذ إنّ الغلبة هي للإنسان في وضعيّته المحسوسة، ولا نظام يعلو عليه إذا كان من شأنه أن يُنزل به الضرر الأكيد. وأسوق هنا هذه الحاشية: إن كنّا غير بعيدين عن القضيّة السياسيّة، على ما قلته للتوّ، فإنّنا غير بعيدين أيضًا عن القضيّة الثقافيّة، على ما رآه رؤساء الأقاليم اليسوعيّة في أميركا اللاتينيّة عندما ربطوا، في رسالة أصدروها العام ١٩٩٦، بين السياسيّ والثقافيّ.

أمّا على الصعيدين الاجتماعيّ والاقتصاديّ، فإنّ قضيّة الرأسماليّة غير المتساوية لم تجد حلًّا، وهذا يعني أنّه ما دام التحكّم بالرأسمال هو في يد عدد قليل من الناس، في حين أنّ البقيّة الباقية ليس لهم إلّا عملهم غير الثابت يقدّمونه للتبادل الاقتصاديّ والإنتاج المشترك، فإنّ مصير العدد الكبير من الناس يقرّره العدد الأصغر، والشعور بالمشاركة الحقيقيّة يكون نادرًا، وغالبيّة الناس لا تتحمّل مسؤوليّاتها على الإطلاق وتعيش في إيقاع التبعيّة التي ترمز إليها ثلاثيّة المِتْرُو - العمل - النوم. فالرأسماليّة، ولْنُشِر إلى ذلك ببعض الكلمات البسيطة بالرغم من أهمّيّة الموضوع، هي قضيّة ثقافيّة قبل أن تكون قضيّة اقتصاديّة فقط... وبمقدار ما تتزايد ظاهرة الإجمال (globalisation)، يتزايد أثر الرأسماليّة المتكاملة.

٣. النواحي السياسيّة

إنّ العولمة أي الظاهرة الإجماليّة، لها آثار سياسيّة هامّة. فهي

تضعف الجماعة السياسيّة الراهنة، أي الجماعة الوطنيّة. وهي تدفع إلى الأمام الجماعة التي نشكّلها نحن جميعًا، وهي قليلة التنظيم، ضعيفة على طريقتها، والناس كلّهم هم على شاكلة عميان غير قادرين على إدارة العلاقة التي تقرّب بينهم وتوحّدهم. والحقّ يقال إنّ هذا الوجه الأشدّ بروزًا في الحالة الراهنة هو فوضى العالم والنقص في التنظيم. وفي هذا الإطار، يَعتبر بعض الناس أنّه لا حاجة للتنظيم، وأنّه ما كان فائضًا منه في السابق سائر إلى الانحسار، لله الحمد. فالطبيعة تنجح في صنع الأشياء، كما لو أنّ يدًا خفيّة تدبّر الأمور لصالح الجميع، إذا قام كلّ واحدٍ بتحقيق مصلحته، حيث يقيم في الواقع. وهذه النظرة إلى الأمور هي استعادة لنظريّة ريكاردو سميث (الاقتصاديّ الشهير)، القديمة على المستوى العالميّ الملموس، وذلك ما كان ليحلم به على المستوى السياسيّ.

لقد عشنا أحداثًا ذات أهمّيّة في أثناء هذه السنة، مثل قضيّة أوغُسْتو پنوشيت، الرئيس التشيليّ السابق، والتدخّل في كوسوڤو. ففي كلتا الحالتين، استولت سلطات خاصّة (الإسبانيّة، الإنكليزيّة والسلطات التسع عشرة التابعة للحلف الأطلسيّ) على حقّ المقاضاة في شأن حالات خطرة، بدون شكّ، على الإنسانيّة، مع إهمال المبدأ الأساسيّ لتنظيم المجتمع الدوليّ كما هو عليه حتّى يومنا هذا، أعني مبدأ عدم انتهاك السيادة الوطنيّة وعدم التدخّل ضمن حدود الآخرين. في الواقع، إنّ الأمر يتعلّق بالمادّة الثانية، المقطع السابع، من شرعة الأمم المتّحدة، فقد تمّ إبداله بمبدأ آخر هو مبدأ التدخّل لأسباب إنسانيّة كانت تبدو محدودة بالضبط، على غير ما حصل اليوم في كوسوڤو. وهذا المبدأ الجديد - لإنشاء ممرّ إنسانيّ على سبيل المثال - كان قد أخذ يشقّ طريقه في توصيات الجمعيّة العموميّة للأمم المتّحدة منذ عدّة سنوات بوحي من فرنسا وأحد وزراء حكومتها السيّد كُوشنر. ويمكن القول بأنّ ما حدث كان كامنًا في مفهوم الجريمة ضدّ الإنسانيّة، والجريمة ضدّ الإنسانيّة تتعلّق بالإنسانيّة جمعاء وبالتالي بكلّ واحد من البشر. والواقع أنّ مبدأ التدخّل هو معترف به بصورة واسعة في شرعة الأمم المتّحدة، إلّا أنّ التدخّل لا

يحصل إلّا بفرضيّة تدخّل الأمم المتّحدة نفسها وبنفسها. لكنّ الحلف الأطلسيّ رأى أنّه في حال عدم تمكّن الأمم المتّحدة من التدخّل، فإنّه يستطيع أن يقوم هو نفسه بالمهمّة، باسم الحقّ الطبيعيّ بمساعدة إنسانٍ حياتُه مهدّدة، وذلك يتيح مجاوزة أيّ حقّ وضعيّ.

وهذه الأحداث، إن دلّت على شيء، فإنّما تدلّ على أنّ ضمير الجماعة الدوليّة حقّق تطوّرًا ملموسًا، وكذلك على أنّ تلك المجموعة لم تستطع تنظيم نفسها: فأيٌّ كان يستطيع أن يتدخّل حيث يريد. ولا ننسى أنّ الحلف الأطلسيّ، وهو بطبيعته منظّمة دفاع جماعيّ عن أعضائها، داخل أراضيهم، لم تكن تشكّل يوغوسلافيا يومًا ما جزءًا من ميدان عمله. أمّا توسيع تحديد الأهداف الذي تمّت صياغته في العيد الخمسين لإنشاء الحلف الأطلسيّ، بخصوص إدارة الأزمات لدى الآخرين، فإنّه لا يبرّر بالحقيقة عمليّة بالحجم الذي بلغته في تلك المنطقة.

إنّ الأمر نفسه ينطبق على الصُعُد الاقتصاديّة والاجتماعيّة والماليّة، إذ يعتقد عدد متزايد من الناس أنّنا نؤلّف جماعة تجري في كنفها أمور بالغة الخطورة وأفعال ظالمة ولصوصيّة حقيقيّة دوليّة في بعض الأحيان. إلّا أنّ هذه الجماعة تبقى ضعيفة جدًّا، إذا نظرنا إلى ما بدأت في تنظيمه مثل صندوق النقد الدوليّ والمصرف الدوليّ ومجموعات الدول السبع أو الثماني. فالشقّ الاجتماعيّ لا أحد يعيره الاهتمام اللازم، والدول السبع لا تفكير لها إلّا بالاستناد إلى تعابير التوازن النقديّ، إذ يجب ألّا تتأسّس بؤر أمراض خبيثة معدية في البرازيل مثلًا أو في روسيا، في حين أنّ الصين، إذا أصابها المرض، تصبح مصدر قلق. أمّا الأمور الأُخرى، مثل الاقتصاد الأفريقيّ، الذي تهزّه أزمات الموادّ الأوّليّة، فمَن يكترث له؟ ويقول كبار المسؤولين: ماذا نستطيع أن نفعل من هذا القبيل؟ يجب أن تندلع نار ضخمة حتّى يندفع الإطفائيّون للقضاء عليها؟ يحدّد ميشيل كامْدِسُو Camdessus دور صندوق النقد الدوليّ على الوجه التالي: إنّه يقوم بدور الإطفائيّ، إذ إنّ الشرعة التي تحدّد وظيفته لا تتيح له التدخّل إلّا بعد فوات الأوان، أي بعد أن تندلع النار، وحتّى بعد أن يُستدعى الإطفائيّون.

وفي هذه المرحلةالانتقاليّة، تتحمّل الدول الحاليّة مسؤوليّة كبرى لا في محاولة استعادة السلطة التي فقدتها، بل في المشاركة في تأسيس بنية المجتمع الجديد، وقد قبلت تلك الدول أن يتكوّن. ولا بدّ هنا من إرجاع الأمور إلى ما أورده البابا يوحنّا الثالث والعشرون في رسالته السلام بين الأمم: «وإذا أنعمنا النظر، نلمس علاقة جوهريّة تربط الخير العامّ بتكوين السلطات العامّة وسيرها. فالنظام الأدبيّ الذي يقتضي سلطة تخدم الخير العامّ في المجتمع المدنيّ، يقتضي في الوقت نفسه أن تعطى هذه السلطة عينها الوسائل الضروريّة للمهمّة التي تضطلع بها. وينتج من هذا أنّ هيئات الدولة، أي تلك التي تتجسّد فيها السلطة وتُمارس وتبلغ غايتها، يجب أن تكون لها أشكال وفعّاليّة تمكّنها من إيجاد الطُرق والوسائل الجديدة المكيّفة وفقًا لتطوّر المجتمع لتحقيق هذا الخير العامّ. ففي أيّامنا، يطرح هذا الخير البشريّ معضلات هي على مستوى العالم. فلا يمكن أن تحلّها إلّا سلطة عامّة ذات صلاحيّة وتكوين ووسائل عمل هي أيضًا على مستوى العالم، وتستطيع أن تضطلع بمهمّتها في الأرض قاطبة. فالنظام الأدبيّ نفسه هو الذي يستلزم إقامة سلطة ذات صلاحيّة شاملة (السلام بين الأمم، ص ٢٧). وكان البابا يوحنّا الثالث والعشرون قال سابقًا في الرسالة عينها: «أمّا اليوم فقد طرأت على العلاقات بين الدول تبديلات عميقة. فمن جهة يثير الخير البشريّ العامّ معضلات في غاية الخطورة وصعبة، تقتضي حلًّا سريعًا، لا سيّما عندما يكون موضوعها العالم في الدفاع عنه وسلامته وسلمه. ومن جهة أخرى، ففي نظر القانون، إنّ السلطات العامّة في مختلف الجماعات السياسيّة تتساوى في ما بينها وهي، مهما أكثرت من المؤتمرات والأبحاث سعيًا إلى تحسين هذه الوسائل القانونيّة، لم يعد في استطاعتها أن تجابه تلك المعضلات وتجد لها الحلّ الفعّال. ذلك لا لأنّ ذويها لا تتوفّر لديهم الإرادة الطيّبة والمبادرة، بل لأنّ السلطة التي قُلّدوها هي نفسها لا تكفي لذلك. فلا بدّ من الإقرار بأنّ تنظيم الدول وسيرها وكذلك السلطة التي بيد الحكومات جميعها، لا تمكّن، في الأوضاع الحاضرة التي يعيشها المجتمع الإنسانيّ، من السعي كما ينبغي

لتحقيق الحيّز البشريّ العامّ (ص ٢٦-٢٧).

وهكذا تبقى الدول، أكثر من الأفراد، هي التي تستطيع أن تعمل على وضع أسس التنظيم الضروريّ. عليها ألّا تفضّل التدخّل في كلّ أمر وفي كلّ مناسبة وكما يحلو لكلّ واحد. وربّما سُوِّل لكبير كبار البلدان أن يقوم بذلك، إلّا أنّ الوقوع في التجربة يكون أمرًا خطيرًا، وذلك يكمن في الادّعاء الشديد أنّ حكمه على الأشياء هو متوافق مع العدل ومن شأنه الحلول مكان حكم الآخرين جميعًا. ومن ناحية أخرى، يجب على الذين ليسوا من كبار الكبار، إلّا أنّهم من الكبار، أن يجتمعوا لكي يقنعوا الكبير بأنّ ذلك الطريق، طريق الوقوع في التجربة، هو خطر جدًّا وهو مناقض لمصلحة الجماعة. فمعضلتنا اليوم تكمن في هذا الأمر، وهو ليس كما كانت الأمور في ١٩٤٥، إذ كان آنذاك متصرون حكمًا في الحرب العالميّة الثانية. يبقى أنّ في مجلس الأمن خمسة دول لها حقّ النقض (الفيتو)، وربّما كان اختيارها لم يعد صالحًا اليوم، إلّا أنّ هذه الدول تبقى ذات شأن لأنّ روسيا والصين وحتّى فرنسا وبريطانيا العظمى يُحْسَب لها حساب بين الدول. ولا بدّ من الاقتناع بأنّه، باسم ما تبقّى من شرعة سان فرنسيسكو، تقوم تلك الدول بدور لإعادة النظام والتنظيم، بدل الاستغناء عن أيّ نظام أو استبداله بالحقّ الطبيعيّ. فهذا الحقّ هو جيّد، إلّا أنّ الحقّ الطبيعيّ في بعض الأحيان هو قريب أيضًا من الحالة الطبيعيّة البدائيّة، والدول، في علاقاتها بعضها ببعض، هي في حالة طبعيّة بدائيّة في مجتمع دوليّ ليس في الواقع مجتمعًا، كما قال هُوبس Hobbes، الفيلسوف الإنكليزيّ السياسيّ وهيغل الفيلسوف الألمانيّ. إنّ ما قاله لنا البابا يوحنّا الثالث والعشرون في رسالته وذكرناه منذ قليل يكمن في أنّنا لا نستطيع الاكتفاء بالحقّ الطبيعيّ، وأنّنا بحاجة إلى شيء إيجابيّ.

نستطيع القول إذًا إنّ العولمة، في وجوهها السياسيّة، تحيلنا على معضلةٍ سياسيّةٍ صرف، هي معضلة تكوين المجتمع الدوليّ وتنظيمه، على المستوى الاقتصاديّ حكمًا، بل في ميادين أخرى من عيشنا ووجودنا المشترك في آن معًا.

إنّني لم أتطرّق في هذا السياق، إلى موضوع أوروبّا وما يتمّ فيها من تنظيم، وخصوصًا في الاتّحاد الأوروبّيّ، وعلى مستوى المجلس الأوروبّيّ الذي يشارك فيه أربعون دولة. فالقضيّة هي اليوم عالميّة بالفعل. وما هو حقيقيّ أنّ الاتّحاد الأوروبّيّ له الخبرة في إدارة المعضلات الاقتصاديّة، وحتّى بعض القضايا الاجتماعيّة على مستوى يتعدّى الدول. فالمعضلة التي تتمّ إدارتها إدارةً فاعلةً هي معضلة المنافسة، لأنّ الاتّحاد كمنظّمة عنده الوسائل الكفيلة بالإجبار على التراجع والانسحاب، إجبار الأفراد والدول، في حال حصول محاولة احتكار شيء ما أو في حال القيام بخطوة يستفيد منها أحد المنافسين، وذلك على مستوى الاتّحاد الأوروبّيّ كلّه. فالبعد السياسيّ ليس في تراجع من هذا القبيل، بل إنّ النشاط أُعيد له على مستوى الاتّحاد.

٤. الإيمان المسيحيّ أمام الرهان

(أ) – هل تُسبّب العولمة لنا، نحن المسيحيّين، مشكلة كبرى؟ بعض العولمات هي مثيرة للجدل وكان هناك عدد منها. فلنكتفِ بالتذكّر أنّ أبعاد تنظيم الإنسانيّة على أساس ماركسيّ شكّلت تهديدًا للإيمان. فالإيمان بملكوت الله الأبديّ بدا وكأنّ إيمانًا بملكوت أرضيّ بات ينافسُه ويناقضه، إذ إنّ المجتمع الشيوعيّ كان يبتغي مصالحة الإنسان مع الإنسان، والإنسان مع الطبيعة والطبيعة مع ذاتها. ويجب علينا التساؤل هنا إن لم تتضمّن بعض حالات العولمة اليوم شحنات إيديولوجيّة من النوع نفسه، كتلك النظرة الليبراليّة الجديدة التي تبدو ملازمة لطبيعة الإنسان وصالحه من دون تدخّل الحرّيّة المنظّمة ومن دون الإشارة إلى الحرّيّة البشريّة. وهكذا فإنّ فردوسًا جديدًا هو مفتوح أمام الجميع. وهذا يترك مجالًا أمام الإيمان ولكن في سبيل عالَم آخر فقط، لا علاقة له بهذا العالم ولا أثر فيه منه، يدير نفسه بنفسه، ويكوّن كاملًا بالتالي. وهذا البعد هو حاضر في تفكير بعضهم، آخذًا بعين الاعتبار العالم الجديد ونظام العالم الجديد كما نشأ في السنوات الأخيرة. وإذا اعتبرنا أنّ الحياة الاجتماعيّة لا تخضع لسلطة الحرّيّة وأنّها ليست بحاجة إلى إدارة، فإنّنا نعني بذلك أنّ جزءًا

كبيرًا ممّا يخصّ الإنسان لا يخضع للإيمان، أو لا يقول الإيمان كلمته فيه. فهذا الوضع هو شبيه بالوضع الذي أنشأه مناصرو شارل مُوراس Maurras عندما كانوا يقولون: «السياسة أوّلًا»، وكانوا يوضحون أنّ السياسة هي عالم يلازم الطبيعة لا الأخلاق والحرّيّة المقرّرة. ففي نظر الإيمان إنّ فكرة نظام العالم المنتشرة اليوم، لا تخلو من بعض الخلل، وهذا النظام لا يتبنّاه الكائن المؤمن.

إنّ اللّيبراليّة الجديدة، ونذكرها هنا بالاسم، ليست قضيّة أخلاق وحسب بل هي قضيّة تصوُّر ذهنيّ لا يُمكِنها إزالة تصوُّر ذهنيّ منفتح على الله، وبالتالي حرّ ومؤمن، وتستبدله بتصوُّر ذهنيّ منغلق على هذه الأرض ليس إلّا، وبالتالي يتمّ عزل هذا العالم عن العالم الآخر. رُبّما لم نصل بعد إلى معضلة خطرة شبيهة بالتي نتحدّث عنها، إلّا أنّه ينبغي أن نتوقّع احتمال بروز هذا الرهان عندما نرى كيف ينتظم العالم أو سوف يعاد تنظيمه.

(ب) - إنّ الكنيسة، في أيّ حال، لها موقف واضح في ما يتعلّق بالوجوه الاجتماعيّة التي نجدها في العولمة اللّيبراليّة، على ما قلته سابقًا. ذكرت البابا بولس السادس، ويبدو البابا يوحنّا بولس الثاني يقظًا مثله. أمّا في شأن الإيمان المسيحيّ وإدراك ما في المجتمع من طابع دوليّ وحاجته إلى التنظيم، فإنّي بحثت في الموضوع سابقًا وكذلك تحدّثت عن الواقع الراهن. فالكنيسة تشدّد على مبدأ وحدة الجنس البشريّ ومبدأ الأخوّة في المسيح. ولا شكّ في أنّ المسيحيّة قامت بدور في تطوُّر القانون الدوليّ (قانون الناس) عبر مفكّريها منذ أوغسطينس، مرورًا بقانونيّي سلمنقا في أيّام اكتشاف أميركا.

ومنذ مدّة من الزمن، تطوّرت النزعة نحو العالميّة ومعها الأخلاقيّة العالميّة، وذلك بفعل تفكير كاثوليكيّ في الموضوع قاده الكاردينال أوتاڤياني والبابا يوحنّا الثالث والعشرون والمجمع الڤاتيكانيّ الثاني. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الاتّجاه منبعه فكر جاك ماريتان ونقده لنظريّة

السيادة. أمّا المصادر الأساسيّة للتفكير الكاثوليكيّ في العولمة فتكمن في نصّ رسالة البابا يوحنّا الثالث والعشرين ودستور المجمع الڤاتيكانيّ الثاني **فرح ورجاء**.

إلّا أنّ هذه النظرة الكاثوليكيّة أغناها البابا يوحنّا بولس الثاني الذي شدّد على مكانة الوطن والثقافة انطلاقًا من مبدأ التنوّع ضمن المجتمع العالميّ، وذلك بيّنٌ في خطابه بالأونيسكو في الثاني من حزيران ١٩٨٠. ومن كبار الذين بحثوا في موضوع السلام والقوميّة، الأب غاستون فيسّار Fessard اليسوعيّ وقد كتب العديد من المقالات في هذا الإطار.

من ناحية أخرى، تَطْرَح التعاليمُ الأخلاقيّة الكاثوليكيّة معضلةَ التنظيم الماليّ الدوليّ طرحًا واضحًا، وبالأخصّ موضوع الدَّين مع بولس السادس في رسالته ترقّي الشعوب، كما طرحه المجلس الحبريّ **عدالة وسلام** في العام ١٩٨٧ والبابا يوحنّا بولس الثاني في رسالته **الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ**.

خاتمة: إنّنا نرى كيف ارتسمت هذه القرابة العميقة بين الإيمان المسيحيّ والسعي إلى وحدة العالم، عبر تاريخ العولمة والمواقف منها. إلّا أنّه من المهمّ التيقُّظ في ما يتعلّق بسياسة النمط الواحد التي تنال من كرامة الأشخاص ومن الثقافات.

في ضوء الدستور المجمعيّ **فرح ورجاء**، لا بدّ من التذكير بدور المسيحيّين الخاصّ على المستوى الدوليّ، وهو دور لا بدّ من الاضطلاع به في جميع الميادين ليكون التزامًا بقضايا العالم وساكنيه.

(ترجمة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ)

الجزء الثاني

الوجوه الثقافيّة والدينيّة

١ . للعولمة وجوه ثقافيّة واضحة (قد يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار في هذا الصنف ظهور اتّصال شامل من طراز الأنتِرْنيت)، وللعولمة الاقتصاديّة، وبالتالي للانفتاح التجاريّ، نتائج ثقافيّة متعدّدة، بمعنى أنّ البعد الثقافيّ له ركائز مادّيّة. فالانفتاح التجاريّ العالميّ لا يمكنه أن لا يتناول أيضًا السلع التي لها طابع ثقافيّ، ولعلّها لم تنقطع قطّ عن الانتشار (كالكتب ودفاتر الموسيقى والتسجيلات، إلخ)، بل أخذت تنتشر يومًا بعد يوم مع ازدياد حركة التجارة الحاليّة.

آ) في هذه الحال، يشعر بعضهم بأنّهم أمام غزو وبأنّ ثقافتهم تُفسدها ثقافة أو ثقافات أخرى، عبر السلع الثقافيّة التي تتنقّل على هذا النحو. ومن أخصّ هذه السلع نذكر الفيلم الذي يُنتَج في أحد البلدان ويُعرض على جميع الشاشات في بلدان أخرى، وله تأثير واضح، ككلّ سلعة ثقافيّة أُخرى في مِتناول الناس. ولم تنتظر روايات جان پول سارتر (Jean-Paul Sartre) ومسرحيّاته نشأة وسائل الإعلام الإلكترونيّ العصريّ ليكون لها تأثير باهر في اليابان. ومن هنا، الوجوديّة الفلسفيّة، في زمن فراغ ثقافيّ أو خيبة أمل ثقافيّة في اليابان حيال نفسه، على أثر الحرب العالميّة الثانية والهزيمة وانهيار الإيمان بالإمبراطور إلخ. إنّ العالم كلّه تقريبًا يحصل اليوم على أمور كثيرة من الولايات المتّحدة، لا سيّما وأنّ المُنتجات الثقافيّة الأميركيّة يُمكن أن تُعرض بسعر رخيص، علمًا بأنّ كلفة إنتاجها تُستَهلَك قبل البيع، بفضل وجود سوق واسعة جدًّا كسوق

الولايات المتّحدة. هذا وإنّ الفيلم الأميركيّ يغيّر شيئًا، ولا شكّ، في العقليّات، ولا سيّما في بعض البلدان، ولكن لا إلى حدّ كبير، على ما يبدو لي، في بلد كفرنسا، حتّى إن كان الشريط حاضرًا ماديًّا (في مثل هذا البلد، لا تخلو الأثقال الموازنة التي لا يُستهان بها).

فهل يجب اعتبار تلك التأثيرات سلبيّة؟ لا، على ما أظنّ، لمجرّد أنّنا أمام شيء آخر، شيء مختلف، فإنّ الثقافات الحيّة لم تنقطع عن التلوّن. حين تُباشَر مناقشات حول هذا الموضوع، كما يجري أحيانًا كثيرة، قد أطرح هذا السؤال: لو وجب على الناس أن يكتفوا بالمنتَجات المحلّيّة، ماذا كانوا قد شاهدوا من عندنا؟ لكان الوضع مختلفًا، ولكن هل يكون الأمر حتمًا من نوعيّة أفضل (من مختلف وجوه كلمة نوعيّة)؟

ربّ قائل يضيف: هناك، على الأقلّ، تعرّض لخطر **توحيد ثقافيّ**. إنّي أشدّ تحسّسًا لهذا الوجه من وجوه الأمور. فإنّ التنوّع كتنوّع هو قيمة، من الوجهة الإنسانيّة، لأنّ التفرّد هو قيمة، كما أنّ الشخصيّة والخصوصيّة هما سواء. ولكن انطلاقًا من أيّ شيء يبتدئ غياب التنوّع؟ في داخل ثقافة واحدة - أعني بثقافة واحدة ثقافة بلد كبير - قد يكون مزيد من التنوّع والغنى ممّا نراه في تجمّع كلّ ثقافات بعض شعوب مجاورة صغيرة.

ب) صحيح تمامًا أنّنا، في القرن العشرين، حتّى من دون العولمة التي ستأتي، قد فقدنا عددًا كبيرًا من اللغات واللهجات وشاهدنا زوال آخر شهودٍ لها. ولسنا على يقين من أنّنا دوّنّا جميع القصص وجميع الحكايات التي كان الشعراء الشعبيّون على أنواعهم ينشدونها. وعلى كلّ حال، لا تبقى القصّة كما كان الشاعر الشعبيّ يرويها وهو على قيد الحياة. باسم قانون التفرّد/التنوّع، أشجّع أن توفَّر الفرص كلّها للألوان المتنوّعة أيًّا كانت، بالاعتدال الذي استخدمتُه. هل نرى في أيّامنا نشأة اللغات؟ لا بكثير من السهولة، مع أنّ اللغة الأميركيّة، اللغة الفصحى عند فولكنر (Faulkner) وستاين (Stein) وهيمنغواي (Hemingway) هي شيء جديد، وهو يختلف عن الإنكليزيّة بصفتها إنكليزيّة، وهذا غنى لا يقبل الجدل.

فلا يجوز لنا أن نكون متشائمين. وأعود فأقول: إن تمسّكنا بمبدأ التفرّد/التنوّع، نكون مطمئنّين أو على يقين من أنّ التنوّع لن ينقص، سواء أكان لغويًّا أو لهجيًّا أو أدبيًّا أو من تنوّع آخر، إذا كان هناك تفرّد، وكيف لا يكون هناك مزيد من التفرّد؟ (كلّ شيء هو منوط بمتانة الاختبارات التي يقوم بها الناس ويعيشونها. على سبيل المثال، أدب المعسكرات السوڤياتيّة، والجمهوريّة الديمقراطيّة الألمانيّة، بالنسبة إلى الجمهوريّة الفيدراليّة الألمانيّة).

ج) أشعر بأنّ ثقافات بلدان العالم الثالث، ابتداء بأميركا اللاتينيّة (المجاورة للولايات المتّحدة)، هي أشدّ تأثُّرًا بمشكلتنا من بلدان أوروبّا، لأنّ قدرتها على إنتاج سِلَع ثقافيّة، بمعنى سِلَع مادّيّة تنقل الثقافة، هي أضعف. فلا يستطيع الناس أن يُمضوا وقت البثّ الإذاعيّ أو التلفزيّ، مكتفين بالمنتَجات المحلّيّة، علمًا بأنّ عددها قليل جدًّا، بغضّ النظر عن الارتباط بالبلدان الأجنبيّة، بما فيه الارتباط التنظيميّ بشبكة أجنبيّة مُنشأة في البلد وناطقة، فضلًا عن ذلك، باللغة المحلّيّة (من الواضح أنّ اللغة ليست بكلّ شيء).

إنّ الصعوبة الرئيسيّة في هذه المشكلة، إلى جانب حالات الغزو الجارف، وهي حالات سلبيّة ولا شكّ، تكمن في أنّنا لا نجد ثقافة لا تتطوّر ولا تتطوّر بالاتّصال والاستقراض وردّ الفعل، وهذه كلّها هي شكل من أشكال التخالط. هذا وإنّي لا أريد بتلك الملاحظات أن أحلّ المشكلة العامّة، إذ إنّ كلّ مشكلة خاصّة يجب البحث فيها، والبحث فيها بحبّ وبدون قلّة صبر مع ذلك. يضرّنا أن نحتدّ وأن نعلن أنّنا حالة ثقافيّة شاذّة وعادة إنسانيّة فريدة، تبقى بنفسها فقط على حالها، اقتباسًا من نفسها، من دون تلوّن ولا استعارة. . .

د) أمّا الكنيسة فإنّها تشجّع الثقافات، وتحتجّ في وجه مَن يريد أن يجرّد أحدًا من ثقافته وأن ينتزعها منه. وهي تقول (وهذا ما صرّح به يوحنّا بولس الثاني في خطابه لمجلس الأونسكو سنة ١٩٨٠: ما للأمّة من سيادة

هو سيادة الثقافة، وسيادة الثقافة هي سيادة الإنسان. لكنّها تعلم بأنّ دور «الجسر» هو أيضًا مفيد جدًّا للبشر. وفي نصّ شيّق تطرّق فيه يوحنّا الثالث والعشرون إلى الأقلّيّات، ورد ما يلي: «ما من أمر أكثر مناسبة للعدالة من العمل الذي تقوم به السلطات العامّة لتحسين أوضاع حياة الأقلّيّات الإثنيّة، ولا سيّما في ما يختصّ بلغتها وثقافتها وعاداتها ومواردها ومشاريعها الاقتصاديّة». ولكن من الطبيعيّ «أن يشعر المعنيّون أيضًا بالفوائد التي يجنونها من وضعهم: فإنّ الاحتكاك اليوميّ بالأشخاص الحاصلين على ثقافة وحضارة مختلفة يوفّر لهم غنًى على الصعيد الروحيّ والفكريّ، ويمكّنهم تدريجيًّا من استيعاب القِيَم الخاصّة بالوسط الذي يقيمون فيه. وهذا ما يتمّ، إذا كانوا جسرًا يسهّل انتقال الحياة إلى مختلف التقاليد أو الثقافات، بدل أن يكونوا منطقة خلاف...» (السلام في الأرض، ٩٦-٩٧).

وبالرغم من ردود فعل حادّة وُجِّهت، هنا أو هنا في أميركا اللاتينيّة، إلى فاعليّة تأثيرات الشمال الثقافيّة، لم تسر الكنيسة في هذا الطريق. وحين اجتمع مجلس الأساقفة في سان دومنغ سنة ١٩٩٣، حيث كانت الفرصة سانحة (كان موضوع النقاش الثقافة)، وكانت بعض الوثائق التمهيديّة تشنّ حملة قويّة على «الحداثة»، دافعت الكنيسة عن الثقافات، ولكنّها أظهرت كثيرًا من الانفتاح وصرّحت «بأنّ اعتبار إحدى الثقافات أنّها وحدها صالحة لعيش الإيمان هو نوع من عبادة الأوثان... فالكنيسة لا يمكنها أن تتطابق مع ثقافة واحدة، وإلّا حُرمت طابعها الجامعيّ وحُرم الإنجيل طابعه الشموليّ» (أداة العمل، الرقم ٥٢٣).

لا شكّ أنّ وجه العالم الثقافيّ، نظرًا إلى الإمكانيّات الحاليّة التي في متناولنا، سيتغيّر كثيرًا بعد خمسين سنة، إن لم نقل بعد مئة سنة. هل سيكون هذا الوجه أقبح؟ وهل سيكون حتّى أقلّ تنوّعًا؟

هـ) للعولمة وجه ثقافيّ آخر، وهو أنّ العيش على هذا النطاق الأوسع - مع أنّه لا يكون عالميًّا بكلّ معنى الكلمة طبعًا - لا يسعه إلّا أن

بغيّر الشخصيّة الإنسانيّة، وأن يوفّر لها تعدُّد أبعاد لم تعرفه دائمًا. قد لا يصل ذلك، في وقت قريب، إلى فلّاح القرى المصريّة، لكنّ العولمة قد حوَّلته في الواقع منذ اليوم. كانوا يقولون قبل بضع سنين: منذ ظهور الإذاعة، تغيَّر وجه الأرض، وتغيَّرت معه ثقافة القرويّ. ما أكبر الفرق بين الصين الحاليّة، حتّى الأصيلة، والصينَ التي عرفها مطلع القرن العشرين! وما أكثر الأمور المشتركة التي يمكن التحدّث بها إلى صينيّ اليوم! لو أردنا التحدّث إليه قبل مئة سنة، لما استطعنا أن نقول له إلّا القليل، ما لم نكن مطّلعين، في العمق، على ثقافته ولغته ومذاهبه الفلسفيّة واللاهوتيّة. أمّا اليوم، فحتّى في غياب كلّ هذا الاختصاص، نجد بيننا كثيرًا من الأمور المشتركة.

ولكن يبقى دائمًا هذا السؤال: هل من الأفضل أم من الأسوأ أن نكون قادرين على الاتّصال في كثير من الأمور (في شيء منها على الأقلّ) أم أن نكون منغلقين تمامًا؟

إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني مفيد من هذا القبيل (فرح ورجاء، بل نور الأمم أيضًا). فقد ورد فيه أنّ الثقافة هي تنمية: «كلّ ما يُرهف به الإنسان ويُنمّي جميع إمكانيّات عقله وجسده» (فرح ورجاء ٥٣/٢). «ماذا يجب أن يُعمَل لكي يستطيع ازدياد **المبادلات الثقافيّة**، التي يُنتظر منها أن تؤدّي إلى حوار صادق ومثمر بين مختلف المجموعات والأمم، أن يتجنّب انقلاب حياة الجماعات، وإحباط الحكمة الموروثة عن الأجداد، وتعريض الموهبة الفطريّة الخاصّة بكلّ شعب للخطر؟». فهناك إذًا بعض المخاطر، ولكن هناك أيضًا ازدياد المبادلات، فإنّ بصفتها مبادلات، لها قيمة حقيقيّة، ويُنتظر منها أن تؤدّي إلى حوار مفيد جدًّا. فالكنيسة تدعو، بوجه الإجمال، إلى زيادة الاتّصالات الثقافيّة. وقد صرّح المجمع بوجه عامّ جدًّا: «يُطلب من المؤمنين أن يعيشوا في اتّحاد وثيق بسائر معاصريهم وأن يجتهدوا في تفهّم طرق تفكيرهم وشعورهم تفهُّمًا عميقًا كما يعبّرون عنها بالثقافة. وليوفّقوا بين معرفة العلوم والنظريّات الجديدة، وأحدث الاكتشافات، وبين أخلاق الدين المسيحيّ وتعاليمه، لكي يتماشى عندهم

الحسّ الدينيّ والاستقامة الأخلاقيّة مع المعرفة العلميّة والتقدّم التقنيّ المتواصل...» (فرح ورجاء ٦٢/٦). وهذا نقيض الدعوة إلى الاكتفاء الذاتيّ، بل هو دعوة إلى الانفتاح الدائم.

فإنّ شعب الله «كُتب له أن يتّسع لأبعاد الكون كلّه وللقرون المتعاقبة كلّها، ليتمّ ما قصدته مشيئة الله الذي خلق في البدء الطبيعة البشريّة في الوحدة، وقضى أن يجمع في الوحدة أبناءه المشتّتين» (نور الأمم ١٣). لكن ذلك لا يتمّ من دون اتّساع الأفق وضمير كلّ واحد. وقد ورد أيضًا في نور الأمم أنّ «الكنيسة تخدم وتتبنّى جميع ثروات الشعوب ومواردها وأنماط حياتها، بما فيها من صالح. وهي، إذا تبنّتها، تطهّرها وتعزّزها وترقّيها. فيجب عليها أن تقوم مقام الذي يجمع، مع ذلك الملك الذي أُعطيت له الأمم ميراثًا» (١١). وهنا أكرّر الملاحظة التي سبق ذكرها، وهي أنّ كلّ ذلك لا يتمّ، ما لم يتمّ في كلّ شخص، إلى درجةٍ ما على الأقلّ. فإنّ كلّ إنسانيّة، في كلّ واحد أوّلًا، هي إجمال وجمع وتنوّع في آن واحد.

عند وصولي إلى هذه النقطة، سألتُ نفسي: ماذا أهملت؟ علمًا بأنّ لكلمة ثقافة معاني مختلفة كثيرة. فلا بدّ، على ما أظنّ، من التفكير في مسألة القِيَم، في المسألة المعروفة على سبيل المثال، التي كثيرًا ما طُرحت على بساط البحث، وهي هل حقوق الإنسان هي شاملة أم لا. إليكم ملاحظة أولى حول هذا الموضوع: في هذه المسألة حرب كلاميّة إلى حدّ ما، وهي تدور حول شكوى الذين لم يشاركوا في تحرير إعلان الأمم المتّحدة في ١٩٤٨. ولكن ليس هذا كلّ شيء، فإنّ الناس تهمّهم جميعًا، ولا شكّ، كرامة الإنسان، ولكن بينهم مَن يولون الجماعة نصيبًا أكبر (الخضوع للجماعة في الأمس، «للوطن»)، وهم لا يضعون في حقوق الإنسان لائحة يضعها أناس أكثر ميلًا إلى الفرديّة. (قال لي روسيّ أرثوذكسيّ: لا تكون السلوكيّات إلّا فرديّة، فلا وجود للسلوكيّات الاجتماعيّة. هذا لا ينفي وجود واجبات نحو الآخرين، ولكن ليس هناك في الحقيقة ارتباط بانتماء مُسبَق). لا شكّ أنّ العالم كثيرًا ما ينقسم إلى

فرديّين وجماعيّين. ولعلَّ العولمة تخفّض ذلك، مع أنّ هذا غير ثابت، لكنّها تثير العديد من الأسئلة.

هناك مسألة أخرى هي مسالة نظام القِيَم في الحياة الاقتصاديّة، الذي تروّجه العولمة: النزعة الليبراليّة (لا إلى هذا الحدّ أو أكثر من ذلك)، والنزعة الفعّاليّة، والنزعة الاقتصاديّة، وقيمة المبادرة والتعهّد. راجع مسألة السلوكيّات البروتستانتيّة وروح الرسماليّة التي اشتهر فيه ماكس ڤيبر (Max Weber) وبيربوت (Peyrepotte).

٢. وجوه دينيّة

آ) إنّ العولمة (اتّصال وتنقّلات وهجرة) تؤدّي في أيّامنا إلى علاقة جديدة بين الأديان، وصلة جديدة للناس بمختلف الأديان. في الماضي، كان الناس مطّلعين على وجود أديان أخرى، ولكنّهم كانوا يعلمون بأنّها تنتمي بحكم تحديدها، إلى عوالم أخرى، إلى «كواكب» أخرى، من دون أن يترتّب عليهم، ربّما باستثناء المرسَل، أن يعلّلوا ما هي صلتهم بها. فلم يكن هناك سوى غيريّة. كان القول المأثور «القوم على دين ملكهم» يسيطر على شعور أغلبيّتهم، حين كانوا يسمعون كلامًا عن دين الصينيّين، وعن الكنفوشيّة والبوذيّة، وكذلك عن الهندوسيّين، والهندوسيّة واليابانيّة إلخ... ولكنّي أعترف بأنّ حال الإسلام كانت تختلف إلى حدّ ما، فقد حصل بين المسيحيّين والمسلمين، في الماضي البعيد، لقاء أدّى إلى تحديد موقف المسيحيّين وإلى دخولهم في جدال (علمًا بأنّ الإسلام يرفض التجسّد والثالوث...). فلا شكّ أنّ هذا الواجب يعني مسيحيّي الشرق الأدنى الذين هم على صلة مباشرة بالإسلام. أمّا أوروبّيّو الغرب، فكاد وضعهم بالنسبة إلى الإسلام أن يطابق الوضع السائد بالنسبة إلى الهندوسيّة والبوذيّة والكنفوشيّة والشنتو... «كيف يمكن أن يكون المرء فارسيًّا؟».

حتّى عصرنا هذا، انفرد بعض المولعين بما هو غريب (من دون أن نطلق على كلمة «غريب» أيّ معنى تحقيريّ) بالدخول، على خلاف ما سبق، في صلة بالأديان البعيدة، أذكر منهم بيار لوتي (Pierre Loti)، وهو

كاتب من القرن التاسع عشر، ورنيه غينون (René Guénon)، وهو كاتب توفيقيّ جذريّ، في ما يختصّ بالهندوسيّة، وبمعنى من المعاني الأبوين لوصو (Le Sault) ومونشانان (Monchanin) (في ردود فعل تناقض الهندوسيّة، في الخمسينات والستّينات)، وبانيكار (Pannikar) أيضًا في الهند. ويرمز لوصو ومونشانان إلى خيارات متناقضة من حيث إمكانيّة، تبنّي الهندوسيّة من قِبَل المسيحيّ أو عدم إمكانيّته - ويمكن أن يُضاف: حتّى في المسيحيّة. لكنّ السؤال الذي يُطرح بعد اليوم في أغلب الأحيان، ولا في الغرب فقط، بل في الشرق أيضًا، هو: بأيّ منزلة نعترف لأديان آسية ولكتبهم وشعائرهم وممارساتهم؟ أذكّر هنا بالنقاش اللاهوتيّ الذي تمّ في سينودس أساقفة آسية، والتعرُّض للأب دوبوي (Dupuy) بسبب كتابه الأخير. . . في مركز سيڤر (Sèvres)، أقمنا، منذ بعض الوقت، مع ميشال فيدو (Fédou)، حلقة دروس لبعض الأساتذة حول مسألة وحدانيّة يسوع المسيح، بالنسبة إلى الأديان: كيف يجب أن نفهمها؟ وهي المسألة التي وردت في سينودس أساقفة آسية، ولقد عُرضت بوضوح في وثيقة العمل، الصادرة عن إسهامات أساقفة آسية، ولكنّها وردت بوضوح أقلّ بكثير في وثائق السينودس الختاميّة، حيث حاول بعضهم بالأحرى أن يلفلفوا القضيّة.

على الصعيد القصصيّ، في جبل يجاور الساحل الكوريّ، جهة البحر الأصفر، تمثال كبير لبوذا، يزوره العديد من الناس، وهو مزار مهمّ جدًّا من مزارات كوريّة البوذيّة. لكنّ الكردينال كيم (Kim) الشهير لا ينسى أن يزوره هو أيضًا. ولقد صرَّح ذات يوم: «حين أذهب إلى رومة وأزور فيها المعابد الكاثوليكيّة الكبرى، كنائس القدّيس بطرس واللاتران والقدّيس بولس خارج الأسوار، والقدّيسة مريم، إلخ إلخ، أشعر بأنّي في بيتي ولا شكّ، ولكن لا بقدر ما أشعر بأنّي في بيتي، حين أكون أمام تمثال بوذا». فأنا المسيحيّ أجد هناك جزءًا من وطني الروحيّ، وهو، في الحقيقة، الجزء الأقرب إلى وطني الروحيّ الأصليّ.

نجد بوذيّين في فرنسا، ولكن ذلك هو وجه المشكلة الثانويّ، لأنّ

من الأهمّ أن نعرف أنّ العديد من الأشخاص، وحتّى من المسيحيّين أنفسهم، يقرأون ويسألون عن البوذيّة، لا كعن أمر دينيّ بعيد فقط، بل عن شيء قد يعنيهم، علمًا بأنّ ذلك التجرّد الشديد في التمثيل، والأهواء، وروابط الكائن نفسه يبدو لهم أحيانًا (إن لم نقل: أحيانًا كثيرة) شبيهًا بليالي تيريزيا الآبيليّة ويوحنّا الصليب والمعلّم إكّارت (Eckart). ومنهم مَن يستنتجون تناقض الفراغ البوذيّ الصريح والحاده الشديد (لا يبقى انفصال بعد اليوم، ولا نجد هناك هويّة/شخصيّة). ليس إبداء الرأي أمرًا سهلًا، فالشيء الثابت هو أنّ هذا النوع من المسائل لم يعد جامعيًّا، لم يعد مسألة شخص متبحّر في العلم أو مولع بالأمور الغريبة، بل هو مسألة حيّة وشخصيّة وعميقة، بالنسبة إلى العديد من الناس.

والتوحيد الإسلاميّ المعروف هو أيضًا يطرح السؤال على عدد قد يكون أصغر، في أوساط ليس فيها الإسلام موروثًا من زمن قديم، بل هو لقاء جديد.

لا أريد أن أُرغمكم على الاعتقاد أنّ اللقاء بين الأديان قد تحوَّل على نحو مماثل في مصر وسورية ولبنان، بل أريد أن أشدّد على السؤال المطروح غالبًا في أيّامنا، وغير المردود عليه فورًا بسبب تاريخ طويل، في كثير من أنحاء العالم. لم نعد نستطيع أن نهتمّ باللاهوت الكاثوليكيّ من غير أن نهتمّ بلاهوت الأديان. قبل قليل كتب ميشال فيدو (Fédou) **نظرات أسيويّة إلى المسيح**. إنّه مؤلَّف يلفت الانتباه. والمعاشرة، أي تكرّر اللقاءات، الذي هو في أساس كلّ ذلك، ليست هي على وشك الانخفاض، وإذا أُضيفت إليها النسبيّة النظريّة والشكّ في الميتافيزيقا (الشعور بصعوبة التثبيت، وخطر تجميد المتعالي، الذي يخفى علينا، في مقولات الإدراك)، وهما نزعتان غير محصورتين في نخبة فقط، نرى الإشكاليّة الجديدة التي تتج، في هذا المجال أيضًا، من حركة العولمة. انطلاقًا من هذه النقطة، عالج كلود جيفري (Claude Geffré)، بحذر على كلّ حال، موضوع «الإجمال» (globalisation) الدينيّ في عدد مجلّة العلوم الدينيّة المخصّص للعولمة، في سنة ١٩٩٧.

ماذا يمكننا أن نقول ممّا سبق المجمع الفاتيكانيّ الثاني أن علّمنا إيّاه من هذا القبيل؟ أنّ تعليمه هو على جانب كبير من الأهمّيّة، فإنّه يدلّ على انفتاح لا يمكن «إغلاقه» بعد اليوم حتّى إذا شعرنا بشيء من القُشَعريرة أمام الأبحاث الحاليّة التي يقوم بها بعضهم: «إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة لا ترفض أيّ شيء ممّا هو صحيح ومقدّس في هذه الأديان. وهي تنظر باحترام صادق إلى أنماط العمل والعيش، إلى تلك القواعد والتعاليم التي، وإن اختلفت في كثير من الأمور عمّا تراه هي وتعرضه، كثيرًا ما تأتي، مع ذلك، بشعاع من الحقيقة التي تنير جميع البشر». «وهي تحثّ أبناءها على العمل بفطنة ومحبّة، عن طريق الحوار والتعاون مع الذين ينتمون إلى أديان أخرى، ومن دون إهمال الشهادة للإيمان والحياة المسيحيّة، لكي يقبلوا ويحفظوا ويُنمّوا القِيَم الروحيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة الثقافيّة التي يجدونها عندهم» (علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة). إنّ هذا التصريح لم يدوَّن ليشجّع المسيحيّين على التوفيقيّة الغامضة أو المائعة، بل ليُعدَّهم لأن يتناولوا، في ما يختصّ بهم، بقدرة كبيرة على القبول، وضع اللقاء الفعليّ، والمحتَّم، إن جاز لي أن أستعمل هذه الصفة، الذي يواجهه شيئًا فشيئًا عدد كبير من الأشخاص. فالمجمع أراد أن يُعدّ المسيحيّين للعيش في الإجمال الدينيّ الذي لم يكن يتوقّعه إلّا قليلًا، فإنّ الأمور تطوّرت بسرعة في السنين الثلاثين الأخيرة...

ب) هناك وجه آخر للعولمة الدينيّة، وهو تعميم الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها على الأرض، نظرًا إلى عزّ انتشارها، إذ إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني كان أوّل مجمع حضره العديد من ممثّلي العالم الثالث. وهذا الطابع أشار إليه عدّة أشخاص منهم راهنر (Rahner).

هذا وإنّ الجمعيّات الرهبانيّة تأثّرت كلّها تقريبًا بانتقال مركزها الديمغرافيّ إلى آسية وأفريقيا. ولا ننسى أميركا اللاتينيّة، مع أنّ ظاهرة بروزها قد سبقت قليلًا، وهي، على كلّ حال، ظاهرة متشعّبة، لأنّها انطلقت خصوصًا بفضل إسهام إسبانيا في أعقاب الحرب الأهليّة.

إنّ الكثلكة، وهذا هو أيضًا شأن البروتستانتيّة، أصبحت جماعة دينيّة شاملة على نحو يختلف كلّ الاختلاف عمّا كانت عليه سابقًا. فقبل ١٩٤٥ أو ١٩٦٥، وإذا استثنينا مناطق الكثلكة القديمة (الشرق الأدنى...)، كانت هناك إرساليّات ومجموعات مسيحيّين كبيرة، ولكنّها بقيت تحت الوصاية. سُمّيت بعد ذلك كنائس فتيّة، ولكنّها أوّلًا لم تكن كنائس، بل توابع كنائس ومنابت، لأنّ الكنائس كانت في مرحلة «النشوء». إنّ أفواج الإكليريكيّين، نجدها اليوم في أفريقيا. لكنّ هذا الوضع هو، في الواقع، جديد إلى حدّ بعيد، وناتج عن العولمة (إذا أدخلنا فيه تلك المرحلة الملتبسة الأولى، أي الاستعمار والإرساليّة التي كانت تواكبه).

هل يجري، مع ذلك، شيء من التبادل الثقافيّ؟ كثيرًا في آسية بعد اليوم، إن حكمنا بحسب المنشورات اللاهوتيّة (بييريس من سري لَنكا Pieris de Sri Lanka)، قليلًا حتّى اليوم في أفريقيا، ولكن التطوّر أمر متوقّع. أمّا لاهوت التحرير في أميركا اللاتينيّة، فإنّه أثّر تأثيرًا عميقًا في حياة الكنيسة كلّها (وإن تمّ ذلك بطريقة لا تخلو من الجدل... وإن كانت بعض موارده أوروبيّة: ج.ب. ميتز (J.B. Metz) ولوفان (Louvain)... ولكن ذلك أنتج، في وضع أميركا اللاتينيّة الملموس، ما لم يُنتَج، أو ما لم يكن قادرًا على أن يُنتَج، فورًا في أوروبّا). لم يسبق للمشاكل الاجتماعيّة السياسيّة أن تصل انعكاساتها إلى هذا العمق (حتّى في زمن لاون الثالث عشر ورسالته العامّة في وضع العمّال، و«زلزال» برنانس (Bernanos).

كلّ ذلك يسير ويتقدّم. متى يكون لنا بابا غير أوروبّيّ؟

(ترجمة الأب صبحي حموي اليسوعيّ)

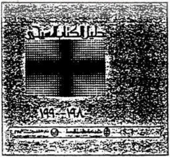
صدر عن دار المشرق













العولمة والدولة القوميّة والمجتمع المدنيّ: ميلاد كائنات جديدة سرد بسيط، وفاتحة أفكار

الأستاذ نبيل عبد الفتّاح*

١ - عالم من المصطلحات والظواهر غير المألوفة

عالم من التحوّلات المستمرّة والسريعة، والمسمَّيات والتوصيفات التي تُنتَج وسرعان ما يطويها تاريخ المصطلحات والأوصاف والبلاغة ما فوق اللغويّة، تلك البلاغة والمجازات التي تنتجها الآلة الثقافيّة والأكاديميّة في لغة ما - الإنجليزيّة أو الفرنسيّة.. إلخ -. ثمّ يعاد توزيعها ونشرها على شبكات لغويّة متعدّدة، تتعدّى لغة المنشأ أو الإنتاج إلى لغات أخرى، وداخل كلّ نظام لغويّ إلى أنظمة لغويّة أكاديميّة متعدّدة، وكلّ نسق لغويّ فلسفيّ، أو سوسيولوجيّ أو جماليّ أو نفسيّ يعيد تكييف المصطلح داخل بنياته ومصطلحاته.. إلخ.

نقول ما سبق لأنّ سرعة وتاثر التغيّر في وصف التحوّلات الصاخبة في عالمنا يبدو مثيرًا من عصر الثورة العلميّة والتكنولوجيّة إلى الثورة

(*) رئيس وحدة البحوث الاجتماعيّة والقانونيّة - رئيس تحرير تقرير الحالة الدينيّة في مصر، مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بجريدة الأهرام، مصر.
وجيز النصّ المنشور هنا أُعِدَّ وطبع ضمن أعمال ندوة إشكاليّات تطبيق اتّفاقيّة حقوق الطفل في الواقع المصريّ، القاهرة، ١٩٩٩. والنصّ الحاليّ منقّح ومزيد عليه.

الصناعيّة الثالثة، إلى ما بعدها، ومن المجتمع الحديث إلى مجتمعات ما بعد الحداثة، ومن عصر الصورة إلى عصر المعلوماتيّة وعصر الاتّصالاتيّة، إلى عصر Take-Away والوجبات السريعة، وعصر العولمة، ثمّ عصر كوكلة العالم، وماكدلة العالم، أي اتّخاذ اسم الكوكاكولا واسم ماكدونالد صفة وسمة لعالمنا الجديد، أي أنّنا نعيش زمن الوجبات السريعة، والمشروبات الغازيّة دلالةً على الدنيا كلّها وتسميةً لها وعلى أنّها حاضرة في كلّ أركان الدنيا وأنحائها. ويمكننا اتّخاذ سلع وخدمات عديدة رمزًا وتسمية لواقع عالمنا الراهن، من Internet إلى Internetisation of the world، إلى آخر هذه الصور والتسميات التي تؤكّد أنّ هناك تغيّرًا عاصفًا وسريعًا وجذريًّا، وأخطر ما فيه أنّه لا يشمل اللغة فقط بوصفها إنتاجًا للعالم وإنشاءًا له - في إحدى النظريّات -، بل يشتمل أيضًا على عالم من المصطلحات الأكاديميّة والسوسيولوجيّة والفلسفيّة التي كانت سائدة ومهيمنة على حقول معرفيّة أخرى، ثمّ سرعان ما انهارت تحت إيقاع أمبراطوريّة اصطلاحيّة ومفاهيميّة جديدة تنبذ بعض الاصطلاحات القديمة، وتحيّد أخرى، وتُنتج غيرها بسرعة وكثافة غير مسبوقة. ومن ناحية أخرى، ينعكس هذا التحوّل الكبير على مدى صلاحيّة مناهجنا ومصطلحاتنا وأفكارنا وكفاءتها في وصف هذا العالم، بل في إنشائه.

ما الذي يجعلنا نبدأ بالتغيّر في استراتيجيّات التسمية الجديدة للتحوّل الجذريّ في عالمنا، وبعدم كفاءة مصطلحاتنا وتسمياتنا ومن ثمّ رؤانا وصورنا وأفكارنا عن العالم؟!

نبدأ بالفذلكة السابقة كي نكشف عن حيرتنا وقلقنا وعدم يقيننا إزاء ما يحدث حولنا، وبنا، وفي عدم صلاحيّة ما ألفناه من أفكار وصور ورؤى ومناهج تفكير في تكييف ما يحدث.

٢ - إستراتيجيّات تشويه المصطلحات

يبدو لي أنّ موجة اصطلاحيّة جديدة بدأت أُولى عمليّات انتشارها في الخطاب الثقافيّ والأكاديميّ المصريّ - والعربيّ - ومنها ما بعد الحداثة، والعولمة... إلخ.. وهي مثلها مثل أخرى سابقة - كالمجتمع المدنيّ، وكإعادة التكيّف، والإصلاح الاقتصاديّ والخصخصة، والسياسات الثقافيّة، والصناعات الثقافيّة والتنمية الثقافيّة.. إلخ - تظهر فجأة، وتوظّف سريعًا، دونما ضبط للمفاهيم، ولا تأصيل للمصطلحات، وإعادة درس لها ولانعكاساتها في الواقع المصريّ الاجتماعيّ - السياسيّ، أو على الدولة.. ويترتّب على هذا غموض شديد، بل عماء في لغة الحوار العامّ، واللغة الإعلاميّة، بل اللغة الأكاديميّة، وتلك أخطر بكثير.. ثمّ سرعان ما يطوي الخطاب الإعلاميّ هذه المصطلحات، ويجعلها جزءًا من اللغة اليوميّة السائلة في خطاب الإعلام المرئيّ والمكتوب والمسموع، وخطاب المثقّفين وإنصافهم! عماء على عماء وغموض فوق غموض.. بلا مبالغة أو تجاوز في الوصف.. إنّ هذه الحالة الثقافيّة والإعلاميّة والبحثيّة تواجهنا اليوم في مصر وعالمها العربيّ، لأنّ مصطلح العولمة بدأ في الانتشار، ويواجَه الآن بضروب من اللامبالاة، والازدراء والسخرية مثله مثل المجتمع المدنيّ في ما سبق، والجماعات الطوعيّة، وأنظمة حقوق الإنسان، وحقوق المرأة والطفل والفئات المحرومة.. إلخ.

الازدراء، والسخريّة، وعدم التحيّز، أو الهجوم على بعض المصطلحات ولا سيّما على الغربيّة الميلاد والانتشار، من منطلقات الوطنيّة والدين والأخلاق، تعبيرًا عن حالة مصريّة وعربيّة، ليست بالجديدة، فثمّة استراتيجيّات لتشويه المصطلحات كالعلمانيّة، والشيوعيّة في الماضي، والعولمة الآن والمجتمع المدنيّ من لدن بعضهم.. إلخ وغالبًا ما تلعب عمليّات تشويه المصطلح دورًا في النزاعات السياسيّة بين بعض التيّارات السياسيّة والفكريّة إزاء بعضها بعضًا وإزاء الدولة! أي أنّ

الصراع الداخليّ يفرض ذاته على المصطلحات والظواهر الموضوعيّة - إذا جاز التعبير وكان لا يزال صالحًا - التي ربّما لا تكون لهذه القوى الحزبيّة أو السياسيّة أيّ علاقة بها على الإطلاق، مثل ظواهر العولمة في عالمنا.

٣ - منتجو التشويهات الاصطلاحيّة

يقف في مواجهة المصطلح «عولمة» و«كوكبة» و«مجتمع مدنيّ» عناصرُ من عدّة قوى فكريّة وسياسيّة تشوّه هذه المصطلحات وتنعتها بصفات سلبيّة، وبعض القوى والجماعات المؤيّدة للفكرة القوميّة العربيّة الجامعة، وبعض الجماعات الإسلاميّة السياسيّة ومنظّرون من خارجها مع استثناء عدد محدود جدًّا من مثقّفي الإسلام السياسيّ عمومًا، مع أنّ بعض هذه الجماعات الإسلاميّة استفادت من منجزات العولمة في عملها السياسيّ أو في عمليّات العنف، أو من انتشار خطاب صدمة الإنسان، وفي التعامل مع «الميديا» - الإعلام - الغربيّ، فضلًا عن العمل من داخل الغرب وبناياته القانونيّة في الإقامة والهجرة والنظام القضائيّ ومنع تسليمهم لبلدانهم على سبيل المثال. والاستثناء يشمل عددًا محدودًا من الجماعات السياسيّة الأخرى.

والسؤال لماذا؟

الإجابة أنّ هؤلاء يرون أنّ هذه المصطلحات غربيّة المنشأ والتوزيع وأنّ ترويجها هو محاولة تكييف ذهنيّات خارج الغرب ولا سيّما في هذه المنطقة، كي يكون العقل المصريّ - والعربيّ - مكيّفًا في أفق تغريبيّ. ومن ثمّ فهو أمر خطر لأنّ غالب ما هو غربيّ في مجال القِيَم خطر على حياتنا.

من ناحية ثانية، فإنّ القبول بمصطلح العولمة، والأفكار المرتبطة بها، يمثّل مساعدة ودعمًا لعمليّة تنكيك المجتمعات العربيّة - الإسلاميّة،

ومصر ضمن هذه المجتمعات.

من ناحية ثالثة: للعولمة تأثيرات ضارّة على الهويّة الوطنيّة المصريّة، وعلى الهويّة الدينيّة الإسلاميّة، ومن ثمّ يجب مقاومة المصطلح والظواهر التي يعبّر عنها والقوى الفكريّة المؤيّدة له..

من ناحية رابعة: إنّ العولمة كاصطلاح هي جزء من أمبراطوريّة اصطلاحيّة ليبراليّة ورأسماليّة، ومن ثمّ فهي بمثابة لغة عدوّة، أو لغة غير مقبولة لدى بعضهم.

هذه الأسباب المضمَرة في الصراع باللغة ومصطلحاتها وعليها في السوق اللغويّ المصريّ - والعربيّ - تكشف لنا عن ظاهرة اللاتواصل في الحياة اللغويّة، والفكريّة والسياسيّة المصريّة.

بصفة عامّة يمكن القول بأنّ القوى المنتجة لاستراتيجيّات تشويه المصطلحات هي قوى سياسيّة وفكريّة، وهي تعبّر في مواقفها من المصطلحات والظواهر المعبّرة عنها، عن موقف أو مواقف إيديولوجيّة شموليّة لا ترى العالم إلّا من خلال لغتها، وأحكامها ويقينها المطلق، ومن ثمّ فالوعي الإيديولوجيّ الذي تنتجه وتعيد إنتاجه يجري خارج نطاق تحوّلات العالم، وعلى الرغم من انهيار الأمبراطوريّة الفلسفيّة، والسياسيّة الماركسيّة، وأيضًا عدم قدرة قوى الإسلام السياسيّ، والناصريّين والقوميّين على تأسيس أمبراطوريّاتهم السياسيّة أو الإيديولوجيّة، ومن ثمّ إعادة إنتاجهم لعالمهم القديم.

إنّ الموقف الإيديولوجيّ الهجائيّ لهذه التيّارات الإيديولوجيّة غير قادر على إنتاج وعي نقديّ إزاء الظواهر الموضوعيّة في عالمنا، أو داخل مجتمعاتنا، فهي لا تزال تدور في مدارات اللغة الإيديولوجيّة والأحكام القيميّة التي لا ترى ظواهر العالم الموضوعيّة الجديدة والمتحوّلة في ذاتها. إنّ عدم التحليل النقديّ للاتّجاهات الإيديولوجيّة المعادية لتحليل التغير في العالم يؤدّي إلى تسيد لغة الخطاب الإيديولوجيّ الغامضة، والوعي المصاحب لها بغموضه وإيديولوجيّته وسكونه.

والأسئلة التي نطرحها هنا: ما هي سمات التغيّر وقسماته في عالمنا؟

ثمّ ما هو انعكاس هذه التحوّلات على الدولة والمجتمع المدنيّ في مجتمعات الشمال ثمّ المجتمع المصريّ؟

سنحاول تباعًا تناول هذه الإشكاليّات على النحو التالي:

أوّلًا: العولمة والتغيّر وسماته

إنّ نظرة على التغيّر السريع والمكثّف الذي يطوي بعضه بعضًا في عالمنا يكشف عن عدّة تحوّلات فكريّة، يمكننا أن نرصدها سريعًا في ما يلي:

أ - عصر تزاوج الصورة والمعلومة: ونقصد بذلك الزواج الكاثوليكيّ بين المرئيّات والمعلومات، وحيث التحوّل المذهل وخلال أعوام من القرية الكونيّة إلى الغرفة الكونيّة، إلى عصر الجهاز الكونيّ المتعدّد الوسائط، وهذا الانتقال بالغ السرعة، ولا نستطيع وصفه بالاستقرار أو الاستمرار في ظواهره ومسمّياته، بل نستفاجأ باكتشافات ومسمّيات جديدة تنسخ ما قبلها.

ب - عصر التزامن بين زمن الصورة، وزمن الحدث: وثمّة أمثلة عديدة على ذلك: حرب الخليج الثانية، أحداث تيماشورا في رومانيا، ومباريات كرة القدم، والدورات الأولمبيّة، أو الأحداث الفنيّة، وكلّ ذلك له دلالة في صنع زمن جديد لم يحدث مطلقًا في عالمنا كلّه.

ج - عصر الاستنساخ الحيوانيّ، وثورة الجينات وما بعدها، وعصر الدخول إلى الاستنساخ البشريّ: بكلّ الهول الذي سيحدثه بالإنسان وفيه وحوله، بحيث نستطيع وصف عالم قبل الاستنساخ بأنّه عصر الغموض الميتافيزيقيّ، وأمّا عصر ما بعد الاستنساخ، فنكاد لا نعرف له تسمية بإطلاق، وفي رأينا أنّه لا يوجد وصف في القاموس المتعدّي اللّغات نعتًا

أو صفة يمكن إطلاقها على ما بعد الاستنساخ البشريّ حتّى اللحظة التاريخيّة الراهنة.

د - عصر اللغة المتعدّية اللغات: نقصد بهذا الاصطلاح أنّ ثمّة لغة اصطلاحيّة - مفاهيميّة ذات دلالة ومعنى محدّد تنتج في إطار كوكبيّ - عبر اللغتَين الإنجليزيّة والفرنسيّة - ويعاد توزيعها، وبثّها، وإنتاجها في لغات العالم كلّها، وهي لغة هادرة، تزيح ما يتعارض معها، وتحلّ محلّه بقوّة راسخة رغم تشويهات بعض الاتّجاهات الفكريّة، ورغم محاولات نبذها. إلّا أنّها تفرض ذاتها أداة لصناعة رؤى وصور العالم ومفاهيمه، ولا يُمكن التفاعل والحوار خارج هذه اللغة ومصطلحاتها في سوق المعاملات الفكريّة - السياسيّة الكونيّة، بل إنّها تُنتج ما يمكن أن نطلق عليه - استلهامًا من بورديو العظيم - اسم سوق لغويّ كونيّ.

هـ - عصر الاختصارات والحروف ذات الدلالة الاصطلاحيّة الموحدة: إذن نحن إزاء عصر الشفرات والعلامات والدلالات.

و - عصر العولمة، أي عولمة الإنتاج، والأسواق، والاستهلاك والاستثمارات: ونقصد بالعولمة، وفقًا لتعريف صندوق النقد الدوليّ، «التكامل العالميّ الوثيق للأسواق سواء أسواق السلع والخدمات أو أسواق رأس المال»(١).

وثمّة تعريفات أخرى للعولمة ينطلق بعضها من مواقع معارضة، أو مؤيّدة، فثمّة مَن يذهب مثل ألان مِنْك Alain Minc في مؤلَّفه *La Mondialisation Heureuse* العولمة السعيدة إلى «أنّ العولمة، التي يصوّرها مَن يسمّيهم هو نفسه «البكائين» على أنّها عنيفة وحشيّة فتّاكة، هي واقعة سعيدة بالنسبة إلى كلّ شعب وإلى كلّ مجتمع يعرف كيف لا يكون مجرّد ضحيّة لها»(٢). بعضهم يذهب إلى أنّها انتصار تامّ ومطلق ولا عودة عنه

(١) صندوق النقد الدوليّ: العولمة: الفرص والتحدّيات، مايو ١٩٩٧، ص ١٣٥.
(٢) جورج طرابيشي: عرض كتاب ألان مِنْك العولمة السعيدة، صحيفة الحياة، ١٠/مايو/١٩٩٨، ص ١٤.

للديمقراطيّة، كنظام عالميّ، ولكنّ الأحداث التي شهدها العالم وتمثّلت في انهيار الاتّحاد السوڤياتيّ ومرورًا بأزمة البلقان، وانتصار الشعبويّة الأوليغاركيّة في موسكو، وصمود النظام الصينيّ، تكشف عن أنّ الذي انتصر لم يكن الديمقراطيّة، ولا سيّما في الجنوب، وإنّما الذي انتصر هو قانون السوق أو إيديولوجيّة السوق، وهذا ما يعني أنّ المستهلك انتصر على المُنتج، والمدَّخر على المُقترض، والمقاول على الموظّف والإداريّ، والرأسماليّ على الحدود، والسوق العالميّة على الأسواق القوميّة، وهذا ما أدّى إلى تتويج السوق أميرًا جديدًا على العالم وفقًا لألان مِنك (أنظر المرجع السابق).

وفقًا لعابد الجابري، فإنّ العولمة تشمل «مجال المال والتسويق والمبادلات والاتّصال... وهي من إفرازات الثورة المعلوماتيّة وما يرافقها من تطوّر في مجال الاتّصال والإعلام، وهي أيضًا «ما بعد الاستعمار»، وهي «توحيد الاستهلاك»، وهي خلق عادات استهلاكيّة على نطاق عالميّ... إلخ[٣].

والعولمة، وفقًا لتعريف صادق جلال العظم، هي «حقبة التحوّل الرأسماليّ العميق للإنسانيّة جمعاء، في ظلّ هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها وفي ظلّ سيادة نظام عالميّ للتبادل غير المتكافئ... وهي باختصار، كما يقول، تسليع كلّ شيء (Commodification of every thing) بصورة أو بأخرى وفي كلّ مكان بما في ذلك أشكال الإنتاج غير الرأسماليّة وقبل الرأسماليّة وتلك التي كانت محاذية وموازية للأشكال الرأسماليّة[٤].

ويطلق إسماعيل صبري عبدالله على العولمة مصطلح الكوكبة، ويقصد بها «التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة

(٣) أنظر: عابد الجابري، مشار إليه في صادق جلال العظم: «ما هي العولمة»، مجلّة الطريق، يوليو/أغسطس ١٩٩٧، ص ٢٧.
(٤) صادق جلال العظم، المرجع نفسه، ص ٣٤.

والثقافة والسلوك من دون اعتداد يذكر بالحدود السياسيّة للدول ذات السيادة، أو انتماء إلى وطن محدّد أو لدولة معيّنة من دون حاجة إلى إجراءات حكوميّة...»[٥].

أيًّا كانت تعريفات عولمة أو كوكبة واصطلاحاتهما، وسواء انطلقت من الفلسفة أو الإيديولوجية الماركسيّة أم من مرجعيّة منظّري السوق، إلّا أنّها تبدو وكأنّها مجرّد ظواهر وتحوّلات اقتصاديّة محض تكرّس السوق إلهًا، أو أميرًا، أو أسطورة سياسيّة - اقتصاديّة، أو مدرسة فكريّة في سوق المبادلات الاصطلاحيّة والفكريّة أو الاقتصاديّة في الدنيا كلّها.

ويذهب تقرير صندوق النقد الدوليّ عن العولمة الجديدة وسماتها إلى أنّ العولمة تعني «تزايد الاعتماد الاقتصاديّ المتبادل بين بلدان العالم بوسائل منها زيادة حجم وتنوّع معاملات السلع والخدمات عبر الحدود والتدفّقات الرأسماليّة الدوليّة، وكذلك من خلال سرعة ومدى انتشار التكنولوجيا.. وهي تُتيح وفقًا لنظرهم فرصًا وتحدّيات جديدة أمام الاقتصادات وصانعي السياسات على وجه العموم...»[٦].

وينسب تقرير «العولمة: الفرص والتحدّيات» مزايا عديدة للعولمة وهي «تشبه إلى حدّ كبير - في نظرهم - مزايا التخصّص وتوسيع نطاق الأسواق عن طريق التجارة، وهو ما يشدّد عليه الاقتصاديّون الكلاسيكيّون. فعن طريق زيادة التقسيم الدوليّ للعمل وزيادة كفاءة تخصيص المدّخرات، تؤدّي العولمة إلى رفع الإنتاجيّة ومستويات المعيشة، في حين تتيح زيادة الحصول على المنتّجات الأجنبيّة الفرصة لكي يتمتّع المستهلكون بمجموعة كبيرة من السلع والخدمات بتكلفة أقلّ... فهي لا تُعدّ مصادر أساسيّة للنموّ الاقتصاديّ فحسب، بل للتغيير الهيكليّ في الاقتصادات»[٧].

---

(٥) إسماعيل صبري عبدالله: «الكوكبة: الرأسماليّة العالميّة في مرحلة ما بعد الأمبرياليّة»، الطريق، يوليو/أغسطس ١٩٩٧، ص ٤٦ - ٤٧.
(٦) أنظر تقرير صندوق النقد الدوليّ السابق الذكر، ص ٥٥.
(٧) التقرير نفسه، ص ٥٥.

العولمة بهذه المثابة هي ظاهرة اقتصاديّة، ولكن ثمّة ظواهر تحوّليّة أخرى في مجال السياسة والقِيَم والهويّة والاستهلاك والذائقيّة والصور... إلخ سترافق هذه العولمة الاقتصاديّة. وهي الآن تعيد صياغة المخيّلة، والذوق والاستهلاك الإنسانيّ، بل إنّنا بتعبير السيّد ياسين، بصدد «عولمة للخيال الإنسانيّ».

السؤال الذي نثيره هنا هو: ما هي الجوانب الشموليّة الأخرى التي ترافق العولمة؟ هل ثمّة عولمات أخرى غير العولمة الاقتصاديّة، أو بالأحرى عولمة السوق؟ الإجابة صريحة وحاسمة وخالية من الالتواء: نعم ثمّة عولمات وكوكبيّات أخرى تشكّل بنودًا وعناصر في عمليّة تكوين الدنيا الجديدة، أو ما أُطلق عليه في أثناء حرب الخليج الثانية: النظام العالميّ الجديد، أو عمليّة كوكبة أو عولمة العالم... وهذه العمليّة التحويليّة الهائلة ستشمل الدولة القوميّة في شمال الدنيا ولا سيّما أوروبّا، والولايات المتّحدة واليابان، بل والثقافات العالميّة على اختلافها، وأنظمة القِيَم والهويّات المختلفة.

ويمكننا أن نحدّد هذه الاتّجاهات في ما يلي:

أ - عولمة الاستهلاك، عبر تسييد نمط جاذب وجذّاب من استهلاك السلع والخدمات والصور والمعاني المرتبطة بها، بل واستهلاك اللغة والاصطلاحات الخاصّة بها. ويبدأ بعولمة الطلب على السلع والخدمات في إطار المنافسة في السوق العالميّة، من ماكدونالد إلى الجينز، إلى الكوكاكولا، إلى توشيبا، إلى ملابس الكاجيول، أي عولمة نظام الزيّ وعولمة نظام الأكل والشراب، والشعر والماكياج، وشكل وجه المرأة، وطريقة نظرتها لذاتها وللعالم وللرجل، والأخير كذلك... إلخ[8].

ب - عولمة إنتاج الرموز والأساطير والمعاني واستهلاكها من خلال لغة الصورة، وانطلاقًا من سيادة النموذج الثقافيّ الكونيّ، والذي يبدأ

---

(٨) أنظر نبيل عبد الفتّاح: خطاب الزمن الرماديّ، يانا للنشر، ١٩٩٠.

بالانطلاق من أساطير - بالمعنى الإيجابيّ والسلبيّ معًا -، للسوق والديمقراطيّة، ونظام حقوق الإنسان في أجياله المختلفة، وتحديدًا في الجيل الرابع الذي يتشكّل الآن، واعتباره بمثابة أسطورة الأساطير كلّها.

ج - عولمة النظام الأخلاقيّ، أو بتعبير أكثر دقّة، ميلاد أخلاق كوكبيّة جديدة متعدّية للثقافات، والأديان، والأنظمة الأخلاقيّة الكبرى في كافّة المجتمعات الإنسانيّة[9].

د - هيمنة أمبرياليّة صناعة الصور والعواطف والقِيَم عبر الإعلام المرئيّ المعولم والذي يشكّل الرأسمال الإدراكيّ - بتعبير ماكس نوابيه - القادر على الهدم والتجديد بسرعة كبيرة والانتشار بحيث يهيمن على العالم رأسمال إدراكيّ كوكبيّ.

ثانيًا: كيف تؤثّر بعض عناصر الصورة وقسماتها السابقة في الدولة القوميّة والمجتمع المدنيّ؟

الدولة القوميّة، والمجتمع المدنيّ، هما ظاهرتان سياسيّتان - مجتمعيّتان وثقافيّتان أنتجتا في الغرب خصوصًا، والشمال عمومًا، وبرزتا عبر عمليّات سياسيّة - اجتماعيّة متعدّدة، وكتعبير عن الصراع الاجتماعيّ والطبقيّ، وأدّتا إلى ميلاد الفرد والفرديّة والانفصال بين المرئيّ واللامرئيّ، وبين الدين والدولة، وبين المجال العامّ والمجال الخاصّ... إلخ.

إنّ الدول القوميّة هي تعبير عن أحد مراحل التطوّر في الرأسماليّة الغربيّة، وفي هذا الإطار كان تطوّرها مؤثّرًا في تطوُّر الآخر، ومن هذا البعد يمكن القول، مع إسماعيل صبري عبدالله - وبحقّ -، بأنّ الدولة القوميّة أدّت خدمات جليلة للرأسماليّة من عدّة وجوه، منها توحيد السوق الوطنيّة، وإنشاء الإدارة المركزيّة، وصناعة التشريعات المؤاتية لنمط

(٩) أنظر تقرير لجنة خافيير بيريز دي كويلار: تنوّعنا الإنسانيّ الخلّاق.

الإنتاج الرأسماليّ، وإضعاف الفروق الثقافيّة بين أقاليم الدولة، وهي التي قامت بتشكيل الجيوش القوميّة لحماية وحدتها الإقليميّة وأسواقها وسيادتها الوطنيّة، وشجّعت الدولة الوطنيّة على اكتشاف الأرض. ومن ناحية أخرى، أدخلت ليبراليّة الرأسماليّة تعديلات في نظام الحكم، كالتغيير الدوريّ المحكوم الذي يمسّ الأشخاص والأحزاب، ولكن مع الحفاظ على نظام الحكم وشكله وقواعده وقِيَمه والنظام الرأسماليّ[١٠].

إستطاعت الرأسماليّة أن تتطوّر وتزدهر في ظلّ الدولة القوميّة، ومن ثمّ كان أيّ تغيير يطرأ على النظام الرأسماليّ والرأسماليّة القوميّة يؤثّر في الدولة القوميّة وشكلها وسياساتها وآلياتها المختلفة.

إنّ عمليّات العولمة في الاقتصاد، وسيادة السوق كنظام كوكبيّ أو السوق المعولمة، في ظلّ آليات وقواعد وقِيَم السوق، والتبادل الكوكبيّ للسلع والخدمات والرموز والصور والأساطير والأذواق والسياسات والأفكار... إلخ. كلّ ذلك سيؤثّر وفي العمق في شكل الدولة - القوميّة وفي مفاهيم السيادة القوميّة، ويمكننا أن نلخّص سريعًا أثر عمليّات العولمة في الدولة القوميّة على النحو الآتي:

ثالثًا: العولمة والدولة القوميّة: إنهيار حدود السيادة والقوميّة

ثمّة متحوّلات جديدة ستؤثّر في مفهوم الدولة القوميّة يمكننا أن نحدّدها كما يلي:

أ - عولمة البثّ المباشر عبر الأقمار الصناعيّة، قد يؤدّي إلى عولمة الصور والخيال الإنسانيّ، ونمط الذاتيّة والاستهلاك، وهي عمليّات تعميق نفسي للرأسمال الإدراكيّ الكونيّ، وهو يؤسّس عولمة السوق الرأسماليّة الكونيّة. وأحد أبرز نتائج عولمة البثّ المباشر هو تآكل مفهوم السيادة القوميّة على الأثير وفضاء الدولة، الذي كان يمثّل مكوّنًا رئيسيًّا من

---

(١٠) إسماعيل صبري عبدالله: المرجع السابق، ص ٦٢.

مفهوم السيادة، كما تعرفه قواعد قانون الدول العام[١١].

ب - عولمة الأسواق تؤدّي إلى انهيار حدود الأسواق القوميّة.

ج - إنّ المؤسّسات الرأسماليّة العالميّة تفرض قراراتها التمويليّة والاستثماريّة وسياساتها الاقتصاديّة على صُنّاع القرارات الاقتصاديّة على المستوى الكونيّ، ولا سيّما على دول وحكومات جنوب العالم، وهي غالبًا ما تقوم بتنفيذ هذه السياسات، فضلًا عن محاولات هذه الدول والحكومات والإدارات السياسيّة والاقتصاديّة أن تكيّف هياكلها وسياساتها وقراراتها مع قرارات هذه المؤسّسات، أو الشركات المتعدّية الجنسيّة.

د - إنّ الشركات المتعدّية الجنسيّة - بكلّ سطوتها ودورها وميزانيّاتها - تصوغ العالم اقتصاديًّا واستهلاكيًّا، على مستوى التطوّر التقنيّ الفائق التجديد أيضًا، وهي تتجاوز القوانين والحدود والأسواق، فالكوكب هو سوقها، أي أنّها تتجاوز في استراتيجاتها، وقراراتها الاقتصاديّة، حدود الدولة القوميّة، بل إنّ ميزانيّاتها - وهي أمريكيّة وأوروبيّة ويابانيّة - تتجاوز بعضها ميزانيّات دول وقارّات كأفريقيا. ووفقًا لمجلة فورش (عدد يوليو ١٩٩٦) تسيطر خمسمائة شركة على اقتصاد العالم، وبلغت إيرادات الشركات الخمسمائة ١١,٤ تريليون دولار عام ١٩٩٥، وهي تساوي ٤٥٪ من الناتج المحلّيّ الإجماليّ لمجموع الدول المذكورة في تقرير التنمية، في العالم عام ١٩٩٦ (٢٥,٣ تريليون دولار). هذا ما يمثّل وضع خمسمائة شركة، في حين أنّ عدد الشركات المتعدّية الجنسيّة يقدّر أحيانًا بأكثر[١٢].

هذه الأرقام الضخمة تكشف عن قوّة هذه الشركات الهائلة من ناحية، وعن السوق الكوكبيّة التي تسيطر عليها هذه الشركات العملاقة، متعدّية الجنسيّات التي يمكن القول بأنّها ستخلق ظاهرة تستطيع أن نطلق

---

(١١) أنظر نبيل عبد الفتاح: خطاب الزمن الرماديّ، المذكور سابقًا، وعقل الأزمة، دار سيشات للنشر، القاهرة، ١٩٩٣.

(١٢) تقرير الاستثمار في العالم عام ١٩٩٢ - الأمم المتحدة.

عليها – مع بعضهم – اسم الشركات الكوكبيّة، وهو نمط يتوقّع ميلاده في وقت لاحق، أي ما بعد تعدّي الجنسيّات وتجاوزها الذي تمّ فعلاً في الحياة الاقتصاديّة الكونيّة. إنّ الدول ليست لديها سلطات كبيرة على هذه الشركات، التي تؤثّر في قرارات الدول وتُخضعها لها عبر آليّات عديدة منها الفساد.

هـ – ثمّة ظواهر كوكبة، أو عولمة، تجاوزت حدود الدول القوميّة وأجهزتها السياسيّة والإداريّة، منها «فقدان الدولة حقَّها السياديّ المطلق في خلق النقود، علمًا بأنّ أشكالًا عديدة من النقود المصرفيّة تسود الأسواق، ويقوم المواطنون باستخدامها، وهي في كثير من الأحيان لا تخضع لسيطرة البنوك المركزيّة»[١٣].

و – أدّت سيادة العولمة إلى تآكل القوميّة كمفهوم ومذهب، ولأنّ أحد مكوّنات مفهوم السيادة القوميّة هو سيطرة الدولة والحكومة على مرفق الأمن الداخليّ، وبسبب مشاركة غيرها فيها ولا سيّما في بعض البلدان التي تسودها الدولة التسلّطيّة، فإنّنا نجدها قد بدأت في السماح بحراسات تقوم بها شركات خاصّة، أكثر تدريبًا وكفاءة... إلخ.

ز – بدأت الشركات الكبرى المتعدّية الجنسيّات في عدم اللجوء إلى النظام القضائيّ القوميّ، وذلك عبر مشارطات التحكيم في العقود الدوليّة، بل بدأ بعضهم في اللجوء إليه في العقود بين الشركات الاستماريّة المصريّة.

ح – تقوم شركات البريد السريع الخاصّة، وانتشار استخدام الناكس بين الناس، داخل الدولة وخارجها، إلى أضعاف حدود وأدوار هذه الدولة «القوميّة» التدخّليّة التي سادت في ظلّ دولة التسلّطيّة السياسيّة ما بعد الاستقلال، ومنها مصر[١٤].

---

(١٣) أنظر إسماعيل صبري عبدالله، م.س.، ص ٥٦.
(١٤) أنظر ملاحظات تفصيليّة هامّة عن هذه التحوّلات لدى إسماعيل صبري عبدالله، المرجع نفسه، ص ٦٣.

ط - وفقًا للاتّجاه السائد في صندوق النقد الدوليّ، تؤثّر العولمة في سلوك السياسات النقديّة والماليّة العامّة، كما تؤثّر أيضًا في نظم البلدان الضريبيّة. ولا شكّ أنّ ذلك سوف يؤثّر في «مبدأ السيادة الإقليميّة» الذي تعتمد عليه سياسة فرض الضرائب، أي الحقّ في أن تفرض الحكومة الضرائب على الدخول والأنشطة داخل نطاق الولاية الإقليميّة للحكومة، وفي ظلّ اتّساع نطاق البيئة العالميّة، يفقد هذا المبدأ فاعليّته ويمكن أن يصبح مصدرًا محتملًا للنزاع(١٥).

ويرى تقرير الصندوق أنّه «من المحتمل أن تؤدّي العولمة بالتدريج إلى تقييد حرّيّة اختيار الحكومات الهياكل الضريبيّة ومعدّلاتها، ولا سيّما في البلدان الصغيرة. وفي هذا الإطار يذهب واضعو التقرير إلى أنّه «يمكن عوامل الإنتاج المتنقّلة دوليًّا، مثل التمويل الرأسماليّ، وبعض المجموعات الجيّدة التدريب في سوق العمل، أن تتجنّب بسهولة الضرائب في بلدان معيّنة. وفي هذا الإطار يرصد التقرير اتّساع نطاق ظاهرة التهرّب الضريبيّ من جانب الأفراد والشركات، بل شهدت بلدان عديدة انكماش الوعاء الضريبيّ لعائد رأس المال»(١٦).

ي - من المؤشّرات البارزة إلى تآكل مفهوم الدولة القوميّة تحت إيقاع التحوّلات الكوكبيّة أو تسارع العولمة، وسيادة السوق كنظام وقواعد وقيَم وآليات، إلى إعادة هيكلة الدولة، كهياكل وأجهزة وإدارات ومفاهيم وسياسات، وفي هذا الإطار يرصد بعضهم ظاهرة «انخفاض الإنفاق العامّ، ولا سيّما في مجال الضمان الاجتماعيّ، وتصغير حجم الدولة وتسريح الآلاف من موظّفيها، وقيام رؤساء الدول والحكومات في زياراتهم الرسميّة بحمل عقود تجاريّة خدمةً للشركات الكوكبيّة، حتّى أصبح أكبر الساسة مندوبي مبيعات، كما يذهب إليه، وبحقّ، إسماعيل صبري عبدالله(١٧).

---

(١٥) أنظر تقرير صندوق النقد الدوليّ: العولمة: الفرص والتحدّيات، م.س.، ص ٨٤.
(١٦) التقرير نفسه، ص ٨٤.
(١٧) التقرير نفسه، ص ٦٣.

إنّ وظائف الدول القوميّة، المعروفة حتّى عقد مضى، بدأت تتغيّر بوتائر سريعة، بل أخذت تنعكس على كافّة المرافق المختلفة، بل على النظم السياسيّة الداخليّة، وعلى الأحزاب السياسيّة، بل على قادة الحزب السياسيّ(١٨).

إنّ الحزب السياسيّ كمعبّر عن تجمّع فئات اجتماعيّة وكمجمع ومعبّئ للمصالح الاجتماعيّة، ومعبّر عنها، بدا، كفكرة ومؤسّسة، يضعف ويتآكل في الدول الغربيّة عمومًا. وظهرت أشكال تجميع للمصالح وتعبير عنها في الظهور، منها منظّمات ومؤسّسات المجتمع المدنيّ، ووسائل الإعلام المرئيّة والمسموعة، فضلًا عن الأنترنيت والفاكس.. إلخ، وأجهزة الوسائط المتعدّدة. ومن هنا تتزايد ظواهر الاغتراب السياسيّ عن جسم الدولة السياسيّ، وهو ما عُرف في نهاية عقد السبعينيّات وأوائل عقد الثمانينيّات بأزمة المحكوميّة.

ك - إنّ الحوار الواسع المدى، في عقد الثمانينيّات والعقد التسعينيّ الراهن، حول العودة إلى المجتمع المدنيّ وفاعليّته وأدواره، يكشف عن الدور الجديد والنامي الذي يقوم به المجتمع المدنيّ ومؤسّساته في عالم كوكبيّ أو في ظلّ دنيا معولمة. إنّ هذه الجمعيّات والمؤسّسات العاملة في إطار المجتمع المدنيّ تلعب الآن أدوارًا كانت من ضمن مهامّ الدولة القوميّة، في ظلّ العولمة، فهناك عمليّات تشكيل لمجتمع مدنيّ معولم إذا جاز التعبير.

إنّ المجتمع المدنيّ المعولم سيتشكّل الآن عبر شبكات عابرة للقوميّات والدول، ويؤثّر في بعضه، وتلعب الآن دورًا في تمويل بعضه بعضًا، وفي نشر قوائم أعمال العالم الكوكبيّة. المجتمع المدنيّ وفاعليّته في الدول الأكثر تقدّمًا في شمال الدنيا هو الذي يقوم بتمويل المنظّمات والجمعيّات الأهليّة في الدول الجنوبيّة الأقلّ تطوّرًا. تقوم جماعات

---

(١٨) أنظر نبيل عبد الفتّاح، النصّ والرصاص: الإسلام السياسيّ والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر، دار النهار، بيروت، ١٩٩٧.

المجتمع المدنيّ الشماليّ - أمريكا وأوروبّا واليابان - بتحديد بنود قائمة الأعمال الكوكبيّة، ويمكننا أن نرصد تأثير هذه الجماعات في عدّة مجالات: حقوق الإنسان عمومًا والمرأة والطفل والفئات المحرومة خصوصًا، والبيئة، والتنمية، والثقافة، والسكّان... إلخ. ولعبت دورًا مهمًّا في المؤتمرات الكبرى في السنوات الأخيرة، وعلى الدول المشاركة فيها مثل مؤتمر ريو، وفيينّا، وكوبنهاجن، والقاهرة، وبكين، واستكهولم وهي المؤتمرات التي شاركت فيها الجمعيّات غير الحكوميّة بفاعليّة ونشاط وتأثير على اتّجاهات القرارات والتوصيات في هذه المؤتمرات.

ل - ثمّة ظاهرة جديدة في العلاقات الدوليّة، وهي دخول أطراف جديدة كفواعل في الحياة الكوكبيّة أو الحياة المعولمة - خذ ما شئت من التعبيرين - وهذه الأطراف هي المنظّمة غير الحكوميّة كفاعل في العلاقات الدوليّة، أو، بتعبير أكثر صلاحية ودقّة واستشرافًا، المنظّمة غير الحكوميّة كفاعل كوكبيّ أو معولم ونقصد بذلك تحديدًا أنّ بعض المنظّمات غير الحكوميّة يتعدّى نشاطها وعضويّتها حدود الدولة القوميّة، ويشمل دول ومجتمعات عديدة، وكذلك في أنشطتها الإنسانيّة، والأكثر أهمّيّة أنّها تقوم بأدوار وأنشطة كانت منوطة من قبل بالدول القوميّة أو المنظّمات الدوليّة، وكسرت هذه المنظّمات هذا الاحتكار السياسيّ.

وأبرز الأمثلة في هذا الإطار - جماعة سان إيجيديو San Egidio الإيطاليّة - التي تلعب أدوارًا إنسانيّة في دول عديدة في أفريقيا وألبانيا والبلقان، فضلًا عن دورها في حلّ نزاعات دوليّة كما حدث في موزمبيق، وجواتيمالا، وحاولت ذلك في الجزائر.

م - يمكننا القول، في غير تجاوز، ومستشرفين مآل التطوّر الكوكبيّ الراهن، بأنّنا سنشهد تغيّرًا كبيرًا في دور الدولة القوميّة، وفي هياكلها، وفي أدوارها، وفي أنشطتها، بل في أجهزتها القمعيّة، ولا سيّما في ظلّ محاولة عقد اتّفاقيّة دوليّة لإنشاء محكمة دوليّة دائمة لمحاكمة مجرمي منتهكي حقوق الإنسان. ومن ناحية أخرى، هناك بروز أشكال وهياكل

كوكبيّة تقوم بالوظائف التي كانت حكرًا على الدولة القوميّة.

ن - إنّ الوسائط الاتّصاليّة المتعدّدة ستكون أداة ومجمعًا معلوماتيًّا ومصالحيًّا كوكبيًّا وداخل المجتمعات، بما سيخلق أشكالًا واسعة للتأثير في مدى عالم الغرفة الكونيّة.

خاتمة: الدولة القوميّة، وعمليّات تشكيل المجتمع المدنيّ: حالة مصر

يمكن القول بأنّ الحالة المصريّة معاقة، وتنطوي على إشكاليّات وتناقضات عديدة. فثمّة تناقض بين عمليّات التحوّل نحو السوق والتخصّصيّة، وبين سيادة مفاهيم ومدركات سياسيّة لدى النخبة الحاكمة - ولدى بعض الجماعات السياسيّة، عن دور مركزيّ ومسيطر للدولة سياسيًّا، أي عن تسلّطيّة سياسيّة وتحرّريّة اقتصاديّة، أي سوق اقتصاديّة مفتوحة، بل معولمة وخاضعة لاتّجاهات السوق الكوكبيّة، وسوق سياسيّة مسيطر عليها.

ثمّة اتّجاهات معولمة في السوق والسلع والصور والخدمات، ومن ناحية أخرى هناك عودة القهقرى إلى ما قبل الدولة الحديثة في القيم والجذر وفي فهم السياسة لدى فئات واسعة من المصريّين.

ويمكننا أن نلاحظ دعوات تبشيريّة لمجتمع مدنيّ يأمل كثيرون في تشكيله، وفي الوقت نفسه يتناسون أنّ المجتمعات الحديثة كما نعرفها في التجارب الغربيّة لم تكن منحًا حكوميّة أو نازلة من السماء، فإنّها تاريخ من الصراع السياسيّ والاجتماعيّ، ومن صراعات الأفكار والرؤى. إنّ هذه المجتمعات دفعت غاليًا لإنتاج الفرد كفاعل اجتماعيّ وفي ميلاد المجتمعات المدنيّة، والمجال العامّ والمجال الخاصّ... إلخ[١٩].

ثمّة اتّجاهات جديدة يمكن رصدها في ما يلي:

---

(١٩) أنظر في ذلك: نبيل عبد الفتاح، عقل الأزمة، ١٩٩٣.

١ - موجة جديدة من منظّمات الدفاع والرأي والمرأة والأطفال وحقوق الإنسان والفئات المحرومة... إلخ. بثّت بعض الفاعليّة في الحياة العامّة.

٢ - إنّ المنظّمات غير الحكوميّة في مصر لا تزال تعتمد على تيّارات التمويل الخارجيّ، ومن ثمّ لم تستطع أن تعبّئ قوّة تمويل داخليّة أو إقليميّة، هذا من ناحية، ومن جانب آخر لم تستطع حتّى هذه اللحظة أن تجذب قوّة دعم اجتماعيّ محلّيّ لها. ومن ثمّ، وهذا هو الجديد، أنّ الجمعيّات الأهليّة أو المنظّمات غير الحكوميّة تعتمد في حياتها وفاعليّتها - ومنها الدعم المعنويّ - على المنظّمات غير الحكوميّة في الدول الأكثر تطوّرًا. إنّ الدولة القوميّة أصبحت هناك قيود معنويّة مفروضة عليها من المجتمع المدنيّ الكوكبيّ، ومن ثمّ فإنّها تتحرّج حتّى في الدول التسلّطيّة على اتّخاذ إجراءات قمعيّة إزاء هذه الجمعيّات ونشطاء منظّمات الدفاع والرأي.

٣ - ثمّة انتقادات توجّه لمنظّمات حقوق الإنسان وللقائمين عليها بالفساد، ومثل هذه الانتقادات، مثلها مثل غيرها، سائلة وغير محدّدة، وتعتمد على الشبهات والشائعات، وربّما تكون دقيقة أو غير صحيحة. وهذا ما يتطلّب صياغة مواثيق أخلاقيّة تضع معايير في استخدام التمويل الخارجيّ وأشكال المحاسبة والرقابة، فضلًا عن الشفافيّة في عرض المعلومات والإحصائيّات أمام الرأي العامّ ليغدو بمثابة الرقيب على أداء أنشطة صرف الأموال الممنوحة لهذه الجمعيات وأساليبه.

٤ - الأساليب التعبويّة والتسلّطيّة للدولة القوميّة سوف تواجه بأشكال جديدة تحدّ من أدوارها التقليديّة نظرًا إلى اتّجاهات العولمة ومنها العولمة المرئيّة، والمسموعة والمقروءة، عبر الأقمار الصناعيّة، والأنترنيت والوسائط المتعدّدة، التي ستؤثّر في نظم الرقابة السياسيّة والدينيّة والأخلاقيّة، والجنسيّة، وسوف تفقد مؤسّسات الرقابة والقمع المعنويّ والأخلاقيّ وظائفها وسلطاتها الرقابيّة والأخلاقيّة والسياسيّة،

كالرقابة على المصنّفات الفنيّة، ورقابة المؤسّسات الدينيّة الرسميّة، واللارسميّة... إلخ.

٥ - سيتمّ اختراق حدود الدولة القوميّة عبر الأنظمة المعلوماتيّة والمرئيّة والمسموعة، ويمكن أن تشكّل مجمّعات جديدة للمصالح الاجتماعيّة والسياسيّة والتعبير عنها عن طريق أجهزة الوسائط المتعدّدة داخل مصر وخارجها.

٦ - ستتآكل الأحزاب السياسيّة التقليديّة والجماعات السياسيّة المحجوبة عنها الشرعيّة على المدى البعيد تحت وطأة بزوغ أشكال جديدة لتعبئة المصالح وتجميعها والتعبير عنها مرتبطة بالتغيّرات الكوكبيّة في عالمنا.

يمكن القول ختامًا بأنّ أبواب التغيّر تُدقّ، ولن تنفع معها آليات السيطرة والقمع والعنف الرمزيّ الرسميّ أو اللارسميّ التقليديّة والتسلّطيّة... ثمّة تغيير يحدث والعيون المعدنيّة لا تراه.

٧ - ستتآكل الأحزاب السياسيّة التقليديّة والجماعات المحجوبة عنها الشرعيّة على المدى البعيد، وسيضعف أداءها وقدراتها على التجنيد السياسيّ والتعبئة لكوادرها، أو الوسط الاجتماعيّ - السياسيّ المستهدف منها، وذلك تحت وطأة أشكال جديدة لتعبئة المصالح وتجميعها والتعبير عنها مرتبطة بالتحوّلات الكوكبيّة في عالمنا، الذي أصبح مضغوطًا ومنكمشًا، وتساقطت حدوده وانهارت شعاراته الحديديّة، أو الحريريّة في ظلّ ثورة الاتّصالات والمعلومات والمرئيّات والسمعيّات.

٨ - لم يعد المجتمع المصريّ - وغيره من المجتمعات العربيّة الأخرى - خارج مدى «الثورة» الكوكبيّة الجديدة -. إنّ عبارة ثورة ربّما لا تبدو ملائمة مع حقل الاصطلاحات والمفاهيم الجديدة، ولكننا نستخدمها مؤقّتًا - ومن ثمّ لم يعد أمر التعامل مع العولمة يخضع للسجالات الهجائيّة أو التبشيريّة، وإنّما للرصد والتحليل النقديّ لمفرداتها، وأنماط استهلاك المنتجات العولميّة في الحياة اليوميّة المصريّة، وانعكاساتها الاجتماعيّة، والرمزيّة.

في هذا الإطار يمكننا أن نطرح العديد من الأمثلة على التدفّقات العولميّة في الإطار اليوميّ، والمعيشيّ، سواء أكان سياسيًّا أو اجتماعيًّا أو ثقافيًّا على النحو التالي:

أ - أنتجت العولمة ما يمكن لنا أن نسمّيه المجتمع المدنيّ الكوكبيّ الأنترنتيّ، أي الجماعات الكونيّة الرقميّة التي تبثّ أفكارها وبحوثها وبياناتها واهتماماتها ومصالحها، وبالأحرى خطاباتها - أيًّا كانت - عبر شبكة الأنترنيت، ويتعامل معها مستخدمو الشبكة - عالم من الشبكات هذا الذي أصبحنا جزءًا منه أيًّا كانت مواقفنا - بطول الكوكب وعرضه. وداخلَ هذا العالم الكوكبيّ الصغير جدًّا يمكننا أن نلاحظ ما يمكن أن نطلق عليه اسم «مجال عامّ كوكبيّ أنترنتيّ» يتجاوز المجالات العامّة في جميع الدول القوميّة، ويتحرّك من خلاله جميع مستخدمي الأنترنيت عبر الكوكب كلّه. هذا المجال العامّ يتوزّع إلى قطاعات اهتماماتيّة، ومصلحيّة بين فئات ومِهَن وأهواء وأذواق مستخدميه. في ظلّ هذا المجال العامّ الكوكبيّ - الأنترنتيّ، هناك مدى للحرّيّة والتعبير عنها لا حدود له. حيث يمكن لمستخدم الأنترنيت أن يوظّف الشبكة في التعبير عن آرائه وأهدافه ومصالحه، بل ونزواته، والدعوة إليها، وتشجيع الآخرين على الانضمام إليه، أو مشاركته في عمله، أو في إعادة توزيع أفكاره وبحوثه و«نزواته» - بما فيها الجنسيّة أو الهرطوقيّة - على مجالات أوسع... إلخ.

فضاء الحرّيّة الذي يُخلق عبر شبكة الأنترنيت لم يعد قاصرًا على توزيع البورنوجرافيا الخلاعيّة، أو أنماط من الغواية والإثارات بمختلف أنماطها وأنواعها بما فيها المسلّية، وتلك التي تمسّ أو تنتهك الطفولة البريئة... إلخ. حرّيّة بلا تخوم من دون أن تتخلّق مواثيق أخلاقيّة كونيّة للتخفيف من غلواء بعض أنماط البثّ الحرّ وآثاره عبر الشبكة.

من ناحية أخرى، تشهد بعض المواقع على الشبكة ضربًا من الإغارات والحروب الدينيّة التي يمكن أن تتوسّع مستقبلًا، ومنها ابتداع نصوص نظيرة تحاكي النصوص المقدّسة في بعض الأديان - السماويّة

والعياذ بالله –، أو الأديان الوضعيّة أو الدعوة إلى أديان ومذاهب دينيّة وضعيّة جديدة[٢٠].

في هذا الإطار قامت الجماعات الإسلاميّة الراديكاليّة في مصر، – الجماعة الإسلاميّة والجهاد وبعض ممثّلي الإخوان المسلمين في المملكة المتّحدة – بتوظيف أشكال عولميّة في التعبئة السياسيّة، وفي السجال السياسيّ – الدينيّ، وفي الردّ على السياسة الحكوميّة والأمنيّة المصريّة إزاءهم، وفي الردّ على كتابات المثقّفين العلمانيّين[٢١].

من ناحية أخرى ساهمت العولمة، في توسيع النطاق الكوكبيّ للمواجهة مع الجماعات الإسلاميّة السياسيّة، نظرًا إلى بروز نمط من الأمن العولميّ – إذا جاز التعبير وساغ – حيث شاعت الاتّفاقيّات الأمنيّة، وأشكال التنسيق بين الأجهزة الأمنيّة في غالب الكوكب لمواجهة ما سمّي «بالإرهاب الدينيّ»، ويقود هذا التنسيق الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ولا سيّما بعد نتائج سياستها في الحوار مع الجماعات الإسلاميّة السياسيّة، ثمّ الهجوم على سفاراتها في أفريقيا. أسفر التعاون الأمنيّ العولميّ عن انخفاض نسبيّ في معدّلات العمليّات التي تقوم بها الجماعات الإسلاميّة السياسيّة، وخاصّة في مصر، وترتّب على ذلك تسليم بعض المتّهمين والمطلوب إلقاء القبض عليهم من الأجهزة المختصّة بمواجهة هذا النمط من الجماعات السياسيّة التي تعمل خارج إطار الشرعيّة القانونيّة للنظام السياسيّ المصريّ.

ب – ولّدت ظاهرة بناء المواقع الرقميّة الخاصّة على الأنترنيت، بين مستخدميه المصريّين من كافّة الاهتمامات والتخصّصات والمصالح

---

(٢٠) أنظر في ذلك دراستنا غير المنشورة ما بعد الحداثة... العولمة... المابعديّات والأديان – مؤتمر إشكاليّات التجديد الدينيّ، الإسكندريّة، أغسطس، ١٩٩٨.

(٢١) أنظر: نبيل عبد الفتّاح: النصّ والرصاص: الإسلام السياسيّ والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر، ص ٢٧٩ وما بعدها، دار النهار، بيروت، ١٩٩٧؛ وانظر مؤلّفنا الوجه والقناع، الحركة الإسلاميّة والعنف والتطبيع، ص ٣٢ وما بعدها، سيشات للنشر، القاهرة، ١٩٩٥.

والانتماءات، ما يمكن أن نطلق عليه وصف «المجال العامّ الرقميّ المصريّ»، وأقصد بذلك أنّ هناك مجالًا عامًّا أنترنتيًّا جديدًا يشتمل على مجموعة من المواقع أنشأها مستخدمو الشبكة المصريّون، ويتمّ عبرَها تداول الأخبار، والمعلومات، والرسائل والاهتمامات وربّما المصالح، أي أنّنا إزاء سوق للتعبير عن المصالح والآراء والأفكار والرموز بعيدًا تمامًا عن سلطات الرقابة التقليديّة، وتابوهات وقيود السياسة والأعراف والتقاليد والمذاهب والأديان... إلخ.

ومن ثمّ نحن إزاء مجال عامّ مصريّ من نمط مختلف، تتباعد فيه سلطات الدولة والمؤسّسات المختلفة. بعض أجهزة الدولة والمؤسّسات الرسميّة دخلت هذا المجال العامّ الأنترنتيّ، كطرف متساو في غيرها من الأشخاص والجماعات والمؤسّسات والجمعيّات الأهليّة التي تأخذ جميعًا مواقع شفريّة - أو «كوديّة»، ووفقًا لمعايير وتصنيفات عديدة منها التخصّص - الاهتمامات - الهوايات - المصالح... إلخ. ومثل هذه الظواهر لم تعد تقتصر على الحالة المصريّة، بل تمتدّ إلى مجالات عامّة رقميّة - أنترنتيّة في غالب المسكونة. إنّ هذا الوضع الجديد أدّى إلى وجود مجال عامّ محاصر، ومجال عامّ رقميّ حرّ على شبكة الأنترنت، ومفتوح على المجال العامّ الكوكبيّ - الأنترنتيّ. وهذه الازدواجيّة تكشف عن أشكال جديدة للتعبير عن الآراء والمصالح والاتّجاهات الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة، والجنسيّة، بل وفي مجال ارتكاب أنماط من الجرائم الجديدة، بل الجرائم التقليديّة بأساليب تقنيّة جديدة، بل في تشكيل أنماط من التنظيمات العصابيّة الأنترنتيّة أو المنظّمات الإجراميّة الأنترنتيّة - أو التي تستخدم الأنترنت - في نشاطاتها، كما حدث في مصر مؤخّرًا، الأمر سيفرض على أجهزة مكافحة الجريمة أشكالًا جديدة من المواجهة والسياسات الأمنيّة تختلف عن مألوف ما كان سيتمّ سابقًا إلى الآن!.

ج - يستخدم الملايين جهاز التليفون المحمول - أو النقّال - الموبيل فون mobil phone، وهو أحد أبرز مفردات العولمة، وفضاءاتها

الاتّصاليّة - فاكس، بريد إليكترونيّ، ثمّ شاشة صوتيّة واللهو البريء... إلخ، في ظلّ تطوّر في وظائف هذا الجهاز التليفونيّ المحمول الصغير الحجم والشكل - وهو تعبير عن انكماش الدنيا الجديدة، وانضغاطها، ونهاية الجغرافيا - كما أسميناها منذ أكثر من عقد في إحدى مقالاتنا بالأهرام - حيث اللامكان. إنكمشت - عبر جهاز التليفون المحمول - مصر، وأصبحت كثافة الاتّصالات فيها ذات معدّلات عالية وتتزايد، داخليًّا وخارجيًّا. كلّ ذلك أدّى إلى نتائج عديدة منها كسر حاجز الزمن - والإسراع في عمليّات توحيد الزمن الاجتماعيّ بين الفئات الاجتماعيّة المختلفة - مع كسر حاجز العزلة والوحدة بين الشخص والآخرين مع الاحتفاظ بالخصوصيّة وإنمائها بديلًا عن الاتّصالات الشخصيّة المباشرة، والتقليديّة في مجتمعات لا تزال تعيش بين جوانحها أنماط من العلاقات التقليديّة على أسس عائليّة ممتدّة، أو عشائريّة - ممّا سيسارع في الأجل الطويل في إزاحة العوائق البنائيّة - الثقافيّة والدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة - التي تحول دون ميلاد الفرد في مصر[٢٢].

د - إرتفاع كثافة تبادل الأخبار والمعلومات الشخصيّة والعامّة ومعدّلاته بين الأشخاص والجماعات عبر الهاتف المحمول.

هـ - برزت وظيفة هامّة لجهاز الهاتف المحمول - أو النقّال - في التعبئة السياسيّة، وتحريك المناصرين في الانتخابات النقابيّة، وفي الانتخابات العامّة في ما بعد.. في انتخابات الصحافيّين المصريّين في عقد التسعينيّات، استُخدم الهاتف المحمول في عمليّات الحشد والتعبئة وتحريك اتّجاهات التصويت إزاء المرشّحين لإنجاح قوائم المرشّحين الحكوميّين والمعارضين.

إستفاد المرشّحون الحكوميّون - النقباء أساسًا وقوائمهم - من استخدام الهاتف المحمول لصالحهم، ولكن، بعدأن شاع المحمول في

---

(٢٢) أنظر: نبيل عبد الفتّاح، عقل الأزمة: تأمّلات نقديّة في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور، دار سيشات للنشر، ١٩٩٥.

أيدي غالب الصحافيّين، أصبح في أيدي مَن يخطّط على نحو علميّ وكفء وفي ظلّ تصوّر سياسيّ ومهنيّ قابل للتنفيذ والتوزيع على شبكات متعدّدة من فئات صحنيّة مختلفة.

يمكن أن نطرح مثالًا افتراضيًّا على توظيف الهاتف المحمول في الإطار السياسيّ، كتحريك المظاهرات المهنيّة والسياسيّة في المستقبل مثلًا! ولا سيّما في وسط معيّن، وفي مجالات مكانيّة متعدّدة، أو محافظات... إلخ.

و - الموسيقى الشبابيّة: عولمة الشكل والجمل الموسيقيّة والإيقاعات: يكاد لا يخلو الخطاب الإعلاميّ حول الموسيقى من نقد شديد اللهجة للأصوات والإيقاعات والكلمات والموسيقى الشابّة، ويغلب على هكذا نقد مجموعات من النعوت - والصفات - السلبيّة. غالبًا ما يقارَن مطربو الأغنية الشبابيّة وملحّنوها وشعراؤها، بما يطلق عليه «أساطين الغناء والتلحين»، كمقارنات هدفها التحقير من شأن الأصوات والكلمات والألحان الشبابيّة. مُنتجو هذا الخطاب - صحافيّون وإذاعيّون ومقدّمو برامج تلفازيّة وموسيقيّون من أجيال سابقة - يسعون دومًا إلى وصف هذه الظاهرة بأنّها تعبير عن مرحلة انحطاط كما يصفها في عجلة وبدون تروّ كثيرون. إلّا أنّ غالب الحجج التي تقدّم في جحد الموسيقى والأغنية الجديدة، أنّها سريعة، سوقيّة وأنّها تموت بسرعة. مثل هذه الهجاءات السريعة مصدرها أنّها تأتي خارج التحليل السوسيولوجيّ - الثقافيّ للموسيقى والأغنية، وهو مبحث جديد في الأدبيّات العربيّة، ولا يزال في طور أوّلي. الموسيقى والأغنية الجديدة سريعة في إيقاعاتها وكلماتها وأيضًا في نمط استهلاكها الوجدانيّ أو الذائقيّ. إنّها تعبير عن العولمة على الرغم من أنّها ظهرت قبلها، ولكنّ العولمة أدّت إلى نشوء نمط كوكبيّ في تبادل الموسيقى، والنغمات والكلمات والإيقاعات وأدّت إلى تسارع معدّلات وآفاق التثاقف النغميّ أو الموسيقيّ، وهي تخلق وتزاوج أنغام الهوامش وموسيقاتها في الدنيا كلّها، من الأمازون إلى أفريقيا إلى الكاريبي إلى آسيا. غدونا أمام نمط، أو أنماطٍ بالأحرى،

موسيقيّة معولمة، مصادرها النغميّة متعدّدة ومتنوّعة وإن كان شكلها أو أشكالها معولمة ومتغيّرة ومتحوّلة. هذا لا يعني أنّ العولمة ستعصف بالتنوّعات النغميّة والثقافيّة كما يقال في خطاب التبشير الكوكبيّ الرديء - إنّنا إزاء كيتش آخر هنا -، ولكن حركيّة التنوّع، وتخليقاته ستُنتج ما يفوق الأخيلة النمطيّة والمؤدلجة.

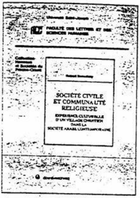
نحن إزاء نمط غنائيّ وموسيقي معولم، وهناك تناصّات نغميّة وكلاميّة وأدائيّة، وفي الشكل الحركيّ والمتلفز والممسرح. خذ مثلًا سلطة الڤيديو كْلِيب الطاغية، وخذ توظيفات الكومبيوتر و«الثورة» الاتّصاليّة والمرئيّة - لا تزال تستخدم التعبير على نحو مؤقّت - في إبداعات الڤيديو كليب مثلًا.

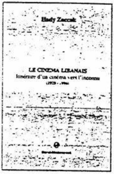
من ناحية أخرى، يتّسق هذا الشكل الغنائيّ المعولم مع نمط الحياة السريع، فهناك الفاست فود fast food، وهناك الفاست ميوزيك fast music... إلخ. ثمّة في حالتنا المصريّة - نتائج هامّة على صعيد العلاقات الجيليّة، وهي كسر الجمود الجيليّ، أي في العلاقات بين مختلف الأجيال ولا سيّما في السياسة والثقافة. أحد أكثر آثار هذا الجمود متمثّل في الجافّ السياسيّ، وسيطرة الشيخوخة السياسيّة على النظام السياسيّ، وفي مجال الثقافة استبعاد أجيال متعدّدة من الجماعات الثقافيّة المصريّة على اختلافها، وتسييد رؤى أصبحت تقليديّة الآن في مجال الحداثة المبتورة - أو المغدورة - وإلى ما يشبه مجازيًا استنساخًا للأفكار و«الإيديولوجيّات»، والسلفيّات الدينيّة والحديثة. لم تستطع الأجيال المصريّة منذ السبعينيّات أن تكسر حلقة الجمود، وظلّ أكثر مبدعيها خارج المركز الثقافيّ الرسميّ - أو السلطات الثقافيّة الرسميّة -، وبعضها ظلّ في الهامش الثقافيّ اللارسميّ يستهلك في دوائر معزولة. الوحيدون الذين كسروا السلطة الموسيقيّة الرسميّة - وغيرها من السلطات الثقافيّة والدينيّة... إلخ - هم المطربون الشباب - ومعهم شعراء الأغنية وملحّنوها.. إلخ - الذين كسروا الحواجز الجيليّة، والأجهزة الرقابيّة الرسميّة، وخاطبوا وجدان الأجيال الجديدة، فضلًا عن فرضهم إنتاجهم

الغنائيّ على الإذاعة والتليفزيون، وفي إطار سوق من المستهلكين لهذا النمط الغنائيّ يقدّر بأعداد هائلة من المشترين وأكثر منهم من المستهلكين في مصر وخارجها.

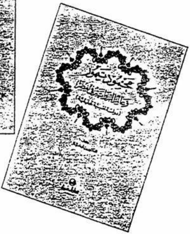
وجيز هذا العرض السريع والمبسّط أنّنا إزاء ظواهر جديدة في كوكبنا وانعكاساتها لم تعد قصرًا على مناطق في المعمورة دون غيرها، وإنّما شملت كافّة الأقاليم الجيوسياسيّة، والجيو - ثقافيّة، والجيو - دينيّة... إلخ. وثمّة انعكاسات للعولمة على الحرّيّات الدينيّة، وحقوق الإنسان ولا سيّما المرأة والأطفال والفئات الهشّة اجتماعيًّا... بل إنّنا إزاء بزوغ نظم اصطلاحيّة ورمزيّة جديدة غير مألوفة، بل لم تعد اللغة والاصطلاحات الحداثيّة - السوسيولوجيّة والسياسيّة.. إلخ - تمتلك الكفاءة والدقّة الدلاليّة، بل ولم تعد قادرة على وصف ما يحدث حولنا وبنا، والأخطر أنها بدأت تفقد كفاءتها أو صلاحيّتها التفسيريّة حول الظواهر الكوكبيّة الجديدة، والتي يتمّ تداولها الآن، في أسواق لغويّة كونيّة إذا جاز هذا التعبير - المستوحى من حقل الاصطلاحات الذي صاغه بيير بورديو -، ونحن لا نستطيع الانفصال ولا الانخلاع عن هذه السوق اللغويّة الكوكبيّة أيًّا كانت الانتقادات التي توجّه للكوكبة، وآثارها على الهويّات والمصالح والفرص وأنماط الحياة في مجتمعاتنا الجنوبيّة.

من منشورات دار المشرق













مداخلات في «الإيمان والعقل»

في التاسع والعشرين من شهر نيسان/إبريل ١٩٩٩، وفي رحاب «معهد الآداب الشرقيّة»، وبدعوة من «المعهد العالي للعلوم الدينيّة»، وكلاهما من معاهد جامعة القدّيس يوسف ببيروت، انعقدت ندوة حول رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني الجامعة **الإيمان والعقل** التي صدرت في ١٤ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. وقد شارك في أعمالها الفيلسوف الفرنسيّ الأب پول ڤالادْييه (P. Valadier)، البروفسور جاد حاتم، الآباء خليل شلفون، سمير خليل سمير وسليم دكّاش، وهم من أساتذة معهد العلوم الدينيّة المذكور. ونظرًا إلى أهمّيّة رسالة البابا الجامعة تلك، وإلى وَقْعها في عالمنا الشرقيّ – العربيّ، تنشر المشرق المطالعات التي أدلى بها بعض الحاضرين في الندوة.

إنّ نصّ الرسالة العربيّ المعتَمَد هو الترجمة التي وضعتها «اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام» (جلّ الديب، لبنان).

س. د.

«العقل والإيمان»

مقدّمة عامّة في قراءة
رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني
الصادرة في ١٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨

الخوري خليل شلفون*

هذه الرسالة في علاقة العقل بالإيمان وجّهها قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى أساقفة الكنيسة الكاثوليكيّة وبدأها بالكلمات التالية: «أيّها الأخوة المحترمون في الأسقفيّة: تحيّة وبركة».

لئن كانت الكنيسة الكاثوليكيّة قد شعرت بضرورة التأمّل في الحقيقة مجدّدًا، فمن الطبيعي أن يتوجّه البابا في بادئ الأمر إلى الذين يشاركونه مهمّة تبيان الحقيقة. غير أنّه لا يكتفي بمخاطبة الأساقفة وحدهم (فقرة ٦)، بل يتوجّه أيضًا إلى اللاهوتيّين طالبًا إليهم أن يهتمّوا كلّ الاهتمام بمسالك الفلسفة وبُعد الحقيقة الفلسفيّ (فقرة ١٠٥). وهو يتمنّى أن يدخل اللاهوتيّون في حوار ناقد في ما بينهم، ويفرضوا التمييز بين الفكر الفلسفيّ المعاصر والتقليد الفلسفيّ (فقرة ١٠٥). كما عليهم أن يبنوا بعد الحقيقة الماورائيّ، وأن ينقدوا ويرفضوا عقليًّا ومنهجيًّا كلّ ما يعتري هذه الحقيقة

(*) أستاذ علم اللاهوت في المعهد العالي للعلوم الدينيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

واكتشافها: كالعدميّة، والإلحاد، والمادّيّة، والعلمانيّة، والفلسفة البنائيّة والوجوديّة.

ويتوجّه البابا أيضًا إلى الفلاسفة (فقرة ١٠٦) وإلى الذين يدرّسون الفلسفة متمنّيًا عليهم، مع احترامه إطارَ علومهم، أن يبقى سعيهم دائمًا إلى الحقيقة والخير الذي تحمله هذه الحقيقة (فقرة ١٠٦).

ويتوجّه البابا كذلك إلى الذين يحملون مسؤوليّة التثقيف الكهنوتيّ (فقرة ١٠٥) متمنّيًا عليهم أن يؤمّنوا الثقافة الفلسفيّة لتلاميذهم، وبخاصّة لأولئك الذين سينصرفون كلّيًّا إلى تدريس اللاهوت والقيام بالأبحاث.

ولا ينسى البابا رجال العلم. فهو يدعوهم إلى أن يجمعوا بين التقدّم العلميّ - التكنولوجيّ والقِيَم الفلسفيّة - الأخلاقيّة، وهي ما يميّز الكائن البشريّ. (فقرة ١٠٥).

ويطلب البابا إلى جميع الذين يرغبون في قراءة الرسالة هذه أن يأخذوا بعين الاعتبار الإنسان في أعماقه، وبصورة خاصّة سعيَه الدائم إلى الحقيقة ومعنى الوجود.

لذلك يرفض قداسته بعض النظم الفلسفيّة العائدة إلى جيل ما بعد الحداثة كالمذهب الانتقائيّ (فقرة ٨٦)، والتاريخانيّ (فقرة ٨٧)، وشبه العلميّ (فقرة ٨٨)، والنفعيّ (فقرة ٨٩)، والعدميّ (فقرة ٩٠)، لأنّها دفعت الإنسان المعاصر إلى الاعتقاد أنّه يستطيع وحده وبقواه الذاتيّة أن يقرّر مصيره بدون أن يتّكل على غيره. ويعتقد البابا أنّ كمال الإنسان يتحقّق عندما يقرّر الدخول في الحقيقة. وفي هذا الإطار يمكنه الوصول إلى ذروة كماله عندما يدعو إلى المحبّة وإلى معرفة الله. ونذكر هنا أنّ يوحنّا بولس الثاني قدّم لنيل الدكتوراه أطروحةً عن القدّيس يوحنّا الصليبيّ العامَ ١٩٤٨، وقدّم ثانيةً في فلسفة ماكس شيلر الشخصانيّة، العام ١٩٥٢.

وإذا تصفّحنا الرسالة تصفّحًا سريعًا نجد أنّها تتألّف من سبعة فصول ومقدّمة وخاتمة.

ففي المقدّمة ينطلق البابا من الحكمة التي كانت محفورة على عتبة معبد دلف «إعرف نفسك» (فقرة ١).

وعندما يستعرض معظم الديانات في العالم يكتشف أنّ التفتيش عن معنى الأشياء موجود دائمًا في قلب الإنسان، وأنّ الفلسفة وهي علم «الحكمة»، اضطلعت بدور مهمّ في معرفة الحقائق الأساسيّة المتعلّقة بوجود الإنسان (فقرة ٥). ويتمنّى البابا يوحنّا بولس الثاني، بعد البابا ليون الثالث عشر والبابا بيّوس الثاني عشر، العودة إلى حقيقة الإنسان الأساسيّة التي حجبتها الفلسفة الحديثة. فلقد ركّزت تلك الفلسفة، في الواقع، على الإنسان، وعلى قدراته لمعرفة الحقيقة، وعلى حدود القدرات هذه ودوافعها، ونسيت حقيقة الكائن. ثمّ ينتقد كلّ ما ينتج من هذا النسيان: اللاإراديّة والنسبيّة والتعدّديّة غير المنتظمة والتشكيك. فمن واجب الفلسفة إذًا استعادة رسالتها الأصليّة.

الفصل الأوّل، (فقرة ٧ إلى ١٥): يعود البابا في الفصل الأوّل، وعنوانه بشارة الحكمة الإلهيّة، فيركّز خطابه على البشارة التي هي نقطة انطلاق تأمّلاته وجميع التأمّلات المسيحيّة. وفي ضوء سرّ المسيح يتبلور سرّ الإنسان حيث تظهر حقيقة البشارة عملًا مجّانيًّا أهدي إليه. وتقضي البشارة قبولها تعبيرًا عن محبّة، وهي تولّد التأمّل (فقرة ١٥). إنّها استباق، في التاريخ، لرؤية الله الأخيرة والنهائيّة.

الفصل الثاني، (فقرة ١٦ إلى ٢٣): نقطة الانطلاق في الفصل الثاني هي من العهد القديم، ومن التناغم التامّ بين العقل والإيمان. غير أنّ حدثَ موت السيّد المسيح وقيامته يقيم فاصلًا بين الاثنين. وعلى العكس من ذلك يمكن لهذا الحدث الخاصّ أن يعطي العقلَ الجوابَ الذي يفتّش عنه.

الفصل الثالث، (فقرة ٢٤ إلى ٣٥): إذا كانت لدى كلّ إنسان الرغبة في التفتيش عن الحقيقة وهو يعيش علاقات طبيعيّة مبنيّة على الإيمان، فإنّ الفصل الثالث يقترح على كلّ واحد أن يتعرّف في المسيح حقيقةَ

وجوده ومعناه.

الفصل الرابع، (فقرة ٣٦ إلى ٤٨): إنّ لقاء العقل والإيمان، أو الحوار بين اللاهوت والفلسفة، هو عمل آباء الكنيسة الذين يذكر البابا منهم: هيرونيمُس وطرطليانُس وأوريجانيس ويوستينيانُس واقليمنضُس الإسكندريّ، وبصورة خاصّة القدّيس أوغسطينس الذي أقام الحصيلة الشاملة وأعطانا أساسًا صلبًا لرؤية الكائن المتسامي والمطلق.

ويذهب القدّيس أنسلمس إلى أبعد ممّا وصلت إليه المذاهب اللاهوتيّة الغربيّة. فهو يقول: إنّ العقل يقبل ما يقدّمه الإيمان كأمر ضروريّ (فقرة ٤٢). ويذهب القدّيس توما الأكوينيّ، رسول الحقيقة، إلى أبعد من ذلك في إطار التناغم بين العقل والإيمان، وذلك باستنباطه فلسفة الكائن لا مظهريّته. غير أنّ حركةً معاكسة حصلت عندما جرى التمييز، في القرون الوسطى، بين نوعَي المعرفة. لقد تمّ الانفصال البشع على نحو متصاعد، ووصل عند بعضهم، في القرن الماضي، إلى حدّ التناقض البارز في مذهب الإنسانيّة الملحدة، والمذهب الوضعيّ، والمذهب العدميّ، والماديّة الملحدة. وزاد هذا التناقض في إضعاف الإيمان الذي يشدّد على العاطفة والتجربة، وإضعاف العقل الذي لم يفتّش عن جذور الكائن.

إنّ الرسالة البابويّة نداءٌ لكي يعودَ الإيمان والفلسفة إلى وحدتهما العميقة التي تجعلهما قادرين على أن يكونا في تناغم، مع احتفاظ كلّ منهما بحقل عمله الخاصّ. يجب أن تقترن جرأة العقل بدالّة الإيمان وحرّيّته في التعبير (Parrhésia).

الفصل الخامس، (فقرة ٤٩ إلى ٦٤): يؤكّد البابا في الفصل هذا دورَ الكنيسة المعلّمة التي حالت دون ارتكاب الأخطاء، ودون انحرافات العقائد الفلسفيّة. وهو يقترح تجديد الدراسات الأكوينيّة، ولا سيّما أنّه قد برزت في الماضي أهمّيّة الدراسات هذه وخصوبتها في ما يتعلّق باللاهوت والفلسفة عند نيُومَن ورُوسميني وماريتان وجِيلْسُون وشتاين وسُولُوفْييف

وفلورنسكي ولوسكي. والمجمع الفاتيكانيّ الثاني نفسه لم يذهب إلى أبعد من تأكيد أهمّيّة تناغم جديد بين العقل والإيمان بعيدًا عن كلّ جنوح عقليّ وتزمّت دينيّ. ويشدّد البابا على أهمّيّة الثقافة الفلسفيّة في تدريس اللاهوت (فقرة ٦٢)، وعلى الرابط الذي يجمع بين العمل اللاهوتيّ والتفتيش الفلسفيّ عن الحقيقة.

الفصل السادس، (فقرة ٦٤ إلى ٧٩): يجب أن يكون علم اللاهوت، الذي هو علم الإيمان، عارفًا بالنظم الفلسفيّة المختلفة. كما يجب أن يكون قادرًا على أن يعرض، بطريقة منهجيّة وعلميّة، تعليم الكنيسة، عن طريق إعادة صياغته بروح ناقدة تستطيع إيصاله إلى الجميع.

وفي الفقرة (٧٣) يقترح البابا عقد حلقة تأويليّة لمعالجة تفسير كلمة الله التي هي الحقيقة. وتكون الغاية منها فهم كلمة الله فهمًا واضحًا عقليًّا. ساعتذاك يتّخذ التأمّل في حكمة الله بعدًا أفضل عن طريق العودة الدائمة إليها، وهكذا يكتشف العقل آفاقًا جديدة وغير متوقّعة. ويستشهد البابا هنا بكلام القدّيس أوغسطينس: «مَن يؤمن يفكّر، وعندما يؤمن يفكّر، وعندما يفكّر يؤمن» (فقرة ٧٩).

الفصل السابع، (فقرة ٨٠ إلى ٩٩): يتحدّث الفصل السابع بما يطلب إلى الفلسفة واللاهوت. يجب أن تخرج الفلسفة من إطار اللامعنى وتكفّ عن تعليم الموقّت والعابر واليائس. ويدعو البابا الفلسفة إلى أن تجد لها فكرًا ماورائيًّا جديدًا بالتفتيش عن معنى الوجود والحقيقة (فقرة ٨٥).

ويوضح قداسته في القسم الأخير (فقرة ٩٢ إلى ٩٩) من هذا الفصل المهمّات الراهنة التي تنتظر علم اللاهوت:

١ - إدراك معنى الوحي أو الكشف الإلهيّ، وفهم معنى البشارة.
٢ - التأمّل في أبعاد الحبّ الإلهيّ والتبحّر فيه.
٣ - إستخراج معنى التاريخ الخلاصيّ.
٤ - تخطّي تاريخ الحتميّات والسموّ إلى الماورائيّات.

٥ - تأويل المصادر تأويلًا واقعيًّا صريحًا.
٦ - أهمّيّة النظرة إلى الكائن المطلق نظرة فلسفيّة تعالج الواقع في بنيته الأنطولوجيّة والسببيّة والعلائقيّة، بغية الوصول إلى ما يوجّه كلّ شيء إلى كماله الذاتيّ.
٧ - أهمّيّة الموقع الماورائيّ لدى الكائن المطلق، وأهمّيّة العودة إلى أدبيّات فلسفيّة بعيدة عن الذاتيّة والنفعيّة، والكشف عن حقيقة المحبّة التي تعطي بدون أن تطلب شيئًا بالمقابل.
٨ - أخيرًا يأخذ بالاعتبار عملَ الكنيسة اللاهوتيّ في سبيل البشارة التعليميّة المسيحيّة التي تنقل سرّ الإله الحيّ.

وعلى هذا يمكن الفكر الفلسفيّ أن يوضح علاقة الحقيقة المتسامية من جهة باللغة التي يفهمها البشر من جهة أخرى.

ونستطيع في الخلاصة أن نعتبر هذا النصّ مجموعة تأمّلات لاهوتيّة في سرّ الحقيقة والمعنى الخفي لما بعد الحداثة الغربيّة. وموقف قداسته من الفكر الفلسفيّ المعاصر هو عكس موقف كانط (الدين في حدود العقل)، أي إنّه ينتقل من محدوديّة العقل المعاصر إلى الإيمان بلامحدوديّة الكائن الحقيقيّ المطلق.

الإيمان والعقل في منظور البابا يوحنّا بولس الثاني

الأب بول ڤالاديه اليسوعيّ*

ما الذي يهمّ المؤمنين الكاثوليك، وبالأكثر عامّة جمهورهم، في رسالةٍ بابويّة جامعة حول علاقات الإيمان بالعقل؟ أليس الأمرُ محصورًا بموضوعاتٍ لا تتعلّق إلّا بالفلاسفة واللاهوتيّين؟

لا شكّ في أنّنا نخدع أنفسنا إذا ما أرتأينا مثل هذا الرأي، لأنّ جرأة البابا، عندما أذاع الرسالة الجامعة تلك (في تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٩٨)، أخذت بعين الاعتبار أنّ الكنيسة، أو في دائرة أوسع، الإنسانيّة بوجه العموم، معنيّتان مباشرة بهذه القضايا. أليس كلّ كائن بشريّ في موضع السعي إلى فكّ سرّ معنى حياته ومعنى مصيرنا العامّ، وإلى كشف أمر الألم والموت، وإلى التساؤل عن الحقيقة ومستلزماتها؟ فمن المنطلق هذا، على ما يقوله البابا، كلّ إنسان هو فيلسوف، وفي المقابل، إنّ أسئلة الفلاسفة تعني كلّ إنسان أيضًا، وبخاصّة إذا كانت تلك الأسئلة مطروحة بوجه جيّد، وإذا كان الفلاسفة لا يقفلون على أنفسهم في جدالات سطحيّة، وإذا تجرّأوا على مقاربة القضايا الأساسيّة. وهذا ما يشكّل باعثًا من البواعث على تأليف الرسالة وإذاعتها. فيوحنّا بولس الثاني يريد أن يشجّع الفلاسفة على معالجة الأمور في أساسها، وعلى القبول بمقاربة القضايا الميتافيزيقيّة الأساسيّة، إذ إنّ الرهانات البشريّة المنوطة بتلك القضايا خطيرة: هل هناك من حقيقة؟ وكيف الوصول إليها؟ وهل تؤمّن لنا

(*) أستاذ الفلسفة في كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة، باريس.

تلك الحقيقة الحياة؟ وهل نستطيع بناء حياتنا عليها؟

إنّه إذًا ليلفت النظر على وجه التأكيد، وإنّه لأمر فريد من نوعه في تاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة الطويل أن ينحاز أحد البابوات بهذا الوجه العلنيّ وبلهجة حارّة إلى الفلسفة، وأن يضع نفسه في موضع المدافع عن العقل. ولا شكّ في أنّ هذا الأمر هو مبعث تفكير للمعاصرين الذين يدمجون بين الدين المسيحيّ والتجهيل ورفض الفكر. ولا شكّ في أنّنا نستشعر ما يريد أن يعلنه البابا عبر ما تقدّم: إنّ القلق يتملّكه أيضًا جرّاء عدد من نزعات الفلسفة الحديثة، وهو لا يتردّد في التنديد بانحرافات يعتبرها خطيرة. وإذا كانت اللهجة العامّة في رسالته الجامعة إيجابيّة ولا تتضمّن بعض الإنذارات إلّا عرضًا، فإنّه يُعبِّر عن قلقه حيال الانحرافات التي حفرت هوّةً بين العقل والإيمان، بين الفلسفة واللاهوت، وذلك منذ القرون الوسطى على حدّ قوله. والواضح أنّ ذلك الفصل هو ضارّ للفلسفة وللاهوت على حدّ سواء. إنّه ضارّ للفلسفة لأنّها، كما أسلفنا، توشك أن تُغرب عن بالها القضايا الأساسيّة، وكذلك توشك أن تنسى أنّ الوحي المسيحيّ يُنعشها ويفتح أمامها آفاقًا جديدة.

إلّا أنّ الفصل ليس أقلّ خطرًا على اللاهوت وكذلك على حياة الإيمان بعامّة. وعلى هذا المستوى، فالرسالة الجامعة تتعلّق بالمؤمنين جميعًا. وإنّنا لواهمون كلّ الوهم، إنْ اعتبرنا أنّ الإيمان يكون قويًّا بمقدار ما يكون العقل ضعيفًا، إذ إنّ إيمانًا لا يقبل بأن يُعلَّل نفسه بنفسه، أي أن يمرَّ بمحنة الفكر، من شأنه أن ينغلق على نفسه في العاطفيّة والباطنيّة الفارغة والإيمانيّة. ولا تخلو الرسالة، في هذا السياق أيضًا، من الشجاعة، إذ إنّها صدرت في عصر تملّكته اللاعقلانيّة تحت أشكال الشيَع والأصوليّات، وفي وقت تعرف فيه الكنيسة أنواعًا مُقلقة من الأوهام التي تعتقد أنّها تستطيع الاعتماد على قراءة الكتاب المقدّس قراءةً نقديّةً مباشرة. وعليه، فالنصّ يحذّر من النزعات اللاعقلانيّة، وهو يدعو بخاصّةٍ إلى تكريم العقل كما هو واجب على كلّ إنسان وكلّ مؤمن.

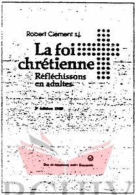
إنّ الأفكار البابويّة هذه مثيرة للاهتمام من منظور كاثوليكيّ، بمقدار ما يفتح البابا المجال أمام تعدّديّة فلسفيّة واسعة، وبمقدار ما يعزّز الثقة بالعقل الذي لم يكن دومًا محطّ اهتمام في المذهب الكاثوليكيّ، إذ إنّ الفلسفة كانت عنده بمثابة الضيف، خلافًا للبروتستانتيّة بوجه عامّ. والبابا لا يقول بأنّ ثمّة «فلسفة مسيحيّة»، ولا يطلب إلى الفلاسفة الكاثوليك أن يتبنّوا الفلسفة التوماويّة مرجعًا أساسيًّا لهم. ومع ذلك، وبالرغم من هذا الانفتاح اللافت النظر إلى حدّ بعيد، فإنّه من الصعب ألّا نتبيّن بعض التناقضات في هذه الرسالة. في الواقع، وفي الوقت الذي لاحظنا فيه، من ناحية، تصديقًا عميقًا للمباحث الفلسفيّة الأشدّ اختلافًا، يبدو أنّ النصّ يُبرز ويميّز بوجه كلّيّ نوعًا واحدًا من الفلسفة الميتافيزيقيّة التي تعتمد على حقيقة محدّدة مسبقًا ومعروفة. فهل نحن أمام تنوّع واسع، أم أمام نموذج مفضَّل، لا بل نموذج وحيد؟ وإذا كان النصّ يضع ثقته بالعقل «المستقلّ» (والعبارة تتكرّر مرارًا)، فإنّه يمنح سلطة التعليم الرومانيّة حقّ النظر في استعمال العقل استعمالًا صحيحًا ومستقيمًا. فكيف يتمّ التشديد في الوقت عينه على استقلاليّة العقل وعلى المطالبة بالمراقبة السلطويّة على العقل؟ إنّنا لن نستطيع أن نمنع الفلاسفة من التعبير عن تعجّبهم: هل العقل يُعطى حقّه بالتمام حتّى النهاية بوصفه عقلًا مستقلًّا؟

إلّا أنّه لا بدّ من أن نستخلص من هذا النصّ، على وجه الخصوص، أنّه يشجّع العقل في كلّ مسعًى بشريّ، ولا سيّما في مسعى الإيمان. وهنا أيضًا كلّ مؤمن مدعوّ إلى طرح السؤال على نفسه: هل الإيمان هو إيمان عقلانيّ، أم إنّه نوع من العاطفيّة المجرّدة التي لا محتوى لها ولا أساس؟ هل نحن نكرّم حقًّا الآب والحكمة التي يعلنها لنا في ابنه «الكلمة» «اللُّوغُوص» (Logos)، إنْ لم نكرّم اللوغوص، أي العقل، فينا؟ هل التكريم والعبادة اللذان يحقّان لله يستطيعان أن يستغنيا عن عقلنا وذكائنا؟

(نقله إلى العربيّة أ.س. دكّاش)

عن منشورات دار المشرق في الإيمان













قراءة رسالة البابا «الإيمان والعقل»
في ضوء معطيات التقليد الشرقيّ

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

أ - من البديهيّ أن تكون صياغة الرسالة البابويّة الجامعة في الإيمان والعقل قد أُنجزت في إطار الفكر والثقافة الغربيّين. إلّا أنّ البابا يتوجّه برسالته إلى الكاثوليك في العالم أجمع. وفي هذا الإطار، كيف تستطيع الكنيسة الشرقيّة أن تستقبل الرسالة الجامعة هذه وتتفاعل معها، علمًا أنّ هذه الوثيقة تشدّد على العلاقة الحيويّة التي لا بدّ من أن تكون قائمة بين الإيمان بالله والعقل البشريّ؟ وكيف يستطيع المتبحّرون في الفلسفة واللاهوت، في واقع الكنيسة الحاليّ، أن يصيغوا خطابًا إيمانيًّا في الله ويسوع المسيح، يأخذ بعين الاعتبار مستلزمات العقلانيّة الحقّ، تلك العقلانيّة المرتبطة بالحداثة التي تفسح المجال واسعًا أمام بروز الفرد الحرّ؟ وهل تسمح ثقافتنا، التي تدّعي التعلّق بالتقليد والتقاليد، بأن تمثّل العقلانيّة ما يعود إليها من أدوار، من دون خطر الجحود ومن دون أن يتمّ إنكار مَن هو الثابت بذاته؟

ب - بالعودة إلى الرسالة الجامعة، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الغوص على موضوع علاقة الإيمان بالعقل هو فرصة سانحة للبابا يوحنّا بولس

(*) رئيس تحرير المشرق، أستاذ الفلسفة في المعهد العالي للعلوم الدينيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

الثاني كي يوجّه كلمات المديح إلى عظمة العقل البشريّ الذي يحمل دعوة طبيعيّة إلى الحقيقة. «إنّ الإيمان والعقل هما الجناحان اللذان يسمحان للفكر البشريّ بالتحليق صوب مشاهدة الحقيقة».

وإذا كان يوحنّا بولس الثاني قد اتّخذ موقف المدافع عن العقل البشريّ ووظيفته، فلأنّ الإنسان يطرح على نفسه أسئلة حول علّة وجوده: «هذه الأسئلة لها مصدر مشترك، البحث عن المعنى الذي يلحّ أبدًا في قلب الإنسان، والجواب عن هذه الأسئلة هو الذي يوجّه الحياة» (ف ١). فالكنيسة تُقدِّر الفلسفة «كونها تساهم مباشرة في طرح السؤال في شأن معنى الحياة وفي استطلاع الجواب عنه»، وكونها أداة من شأنها معرفة الحقائق الأساسيّة التي تعني وجود الإنسان. في هذا الإطار، يُفهمنا البابا أنّ على الفلسفة العودة ثانية إلى دعوتها الميتافيزيقيّة الأصيلة، أي ينبغي أن توظّف قدرتها الإدراكيّة في إدراك الثوابت السامية.

والثوابت السامية هذه هي موضوع كشفه لنا الوحي الذي يعبِّر عن حقيقة الله العميقة وكذلك عن خلاص البشر، ذلك الخلاص الذي أنجزه فينا يسوع المسيح، وخارج هذه الحقيقة، «إنّ سرّ الوجود الشخصيّ يبقى لغزًا مقفلًا». من هذا المنظور، العقل البشريّ مدعوّ إلى توسيع أُفُق معرفته أو إلى البحث في حقيقة الجواب الإلهيّ عن أسئلة البشر. وأوّل ما يقوله لنا العقل في هذا المجال إنّ الوحي إنّما يتمّ قبوله، في إطار السعي البشريّ المستمرّ، عطيّةً مجّانيّة، وأنّ قبول هذه العطيّة في وجود الشخص البشريّ يقود حكمًا إلى ممارسة العقل وظيفته، لكي يكون قبول العطيّة قبولًا بشريًّا معقولًا.

ج - وفي هذا الإطار بالتمام، يضع البابا العقل النظريّ في موقعه الفريد، من دون أن ينسى التشديد على الإيمان قدرةً على قبول الحقيقة وجوابًا يدلي به الإنسان الذي يسعى إليها. فالإيمان يفترض العقل، وكذلك يفترض أنّ العقل قيمة سامية بوصفه فعلًا خاصًّا بالإنسان. إلّا أنّ هذا العقل، وإن كان الإيمان الحقّ لا يخاف منه، فقد من قيمته في الأزمنة المعاصرة، حتّى على مستوى اللاهوت وخطابه.

ويعدّد البابا في هذا السياق ثلاثة أسباب أدّت إلى ذلك الضياع:

- إنّ الفلسفة المعاصرة، كما تُعرف، تعبّر عن الريبة حيال العقل، وبذلك تخلّت عن السعي إلى الإجابة عن أعمق الأسئلة جذريّة لدى الإنسان.
- الواضح أنّ تطوّر العلوم الإنسانيّة، كعلوم النفس والاجتماع وغيرها، حدَّ من دور العقل البشريّ في استصدار الأحكام المنطقيّة على حساب التحليل واستنباط الواقع الموضوعيّ. فالعقل النظريّ دُفع جانبًا ليحلّ مكانه الواقع الموضوعيّ.
- إنّ العقل النظريّ تراجع أمام صعود الثقافات والتقاليد القديمة، الأخلاقيّة والروحيّة منها، وبالتالي أصيب التساؤل الفلسفيّ بضمور شديد. لا شكّ في أنّ السبب الثالث هذا له وقعه في الإطار الكنسيّ الشرقيّ بعامّة.

د - وإذا أمعنّا النظر جليًّا في واقع الفكر في الشرق العربيّ بعامّة، والدينيّ بخاصّة، لتبيّن لنا أنّ العقل تحوّل منذ قرون إلى أداة كلاميّة جدليّة. لقد فقد العقل الذي ينزع إلى الحقّ مكانته النظريّة المستقلّة لصالح العقل الذي يخدم المقدّمات والمبادئ التي لا نقاش فيها.

إنّ هذا الصنف من العقل، بحسب أبي نصر الفارابي في رسالته في العقل هو ما يعكس الرأي المشترك أو الرأي ذا الأكثريّة العدديّة: «أمّا العقل الذي يردّده المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء: هذا ممّا يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل، فإنّما يعنون به المشهور في بادئ رأي الجميع، فإنّ بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه العقل، وأنت تتبيّن ذلك متى استقريت كلامهم شيئًا فشيئًا ممّا يتخاطبون فيه وبه أو ممّا يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة»(1). وفي مكان آخر: «كذلك إذا استقريت ما يستعملونه من المقدّمات الأُوَل تجدها كلّها بلا استثناءٍ مقدّماتٍ مأخوذةً عن بادئ الرأي المشترك، فلذلك

(١) الفارابي، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٤، ص ٧.

صاروا يرومون شيئًا ويستعملون غيره»[٢].

إنّ العقل «الكلاميّ» الجدليّ هذا مرتبط بذلك التصوُّر الذي يصيغه الرأي المشترك للحقيقة. وخيار الناس للرأي المشترك يقوم على العاطفة من ناحية، وعلى الرأي الأكثريّ وعلى التقليد النقليّ من دون نقاش. هذا الصنف من العقل الكلاميّ، الذي لا علّة لوجوده، إلّا لأنّ سلطةً تتوم بتثبيته، ينزع إلى إنكار الرأي الآخر، لا إلى مناقشته والدخول في حلقة الحوار، بل إلى رفض ما يقدّمه ويصيغه. وهكذا، فإنّ الجدل يتحوّل إلى إنكار الرأي الآخر، والفكر الأخلاقيّ يتحوّل إلى التزمّت، والإيمان إلى الاعتقادات الخاوية، والعقل النظريّ يصبح أداة وظيفيّة ليس إلّا. هذا العقل لا يستطيع أن يفكّر في الواقع في ما هو: فالنداء موجَّه إلى العقل من أجل الوصول إلى المعنى وإلى تسمية ذلك المعنى.

هـ - إنّ الرسالة الجامعة الإيمان والعقل في تصوّرها الفلسفة، تدعو إلى إعادة الاعتبار إلى العقل كعقل ميتافيزيقيّ، ماورائيّ، وإلى تجاوز الفصل بين الإيمان والعقل، وإلى تأمين التكامل بين الفلسفة واللاهوت. وفي هذا السياق، تشدّد الرسالة على أهمّيّة الفكر الماورائيّ لأنّ أيّ فكر فلسفيّ يرفض الانفتاح الميتافيزيقيّ لا يستطيع أن يقوم بدور الوسيط في إدراك الوحي الإلهيّ وفهمه.

ومهمّة الفلسفة حاليًّا في تفاعلها مع اللاهوت العقيديّ نستطيع إدراكها في تاريخ الفكر اللاهوتيّ الشرقيّ، خصوصًا في السياق المنهجيّ. وإذا كانت الصياغة اللاهوتيّة الشرقيّة تحوّلت، تحت ضغط ظروف قاهرة، إلى لاهوت جدليّ كلاميّ؛ وإذا كانت هذه الصياغة محدودة الإنتاج في أيّامنا، فإنّ بعض النصوص الأساسيّة تتحدّث عن ضرورة التكامل بين الفلسفة واللاهوت، وعن إيلاء العقل حقّه في أداء وظيفته. ولنا في أحد نصوص القدّيس يوحنّا الدمشقيّ، من القرن الثامن الميلاديّ، دعوة صريحة إلى الفصل بين حقلي الوحي والإيمان من جهة،

---

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢.

والعقل والفكر والفلسفة من جهة ثانية، وذلك في مرحلة أولى، حتّى تصبح عمليّة الترابط والتكامل والتفاعل ممكنة في مرحلة ثانية. إذا كان لاهوت يوحنّا الدمشقيّ هو فكر مرتبط بزمن معيّن، فإنّ المنهجيّة التي اختارها لفكره يمكنها أن تكون فاعلة اليوم وصالحة لتفعيل اللاهوت الشرقيّ. فما يدعو إليه الدمشقيّ قبل أيّ أمر هو إعادة الاعتبار للفلسفة. يقول في كتابه **الجدل**:

«إنّ بعضهم جرّبوا إلغاء الفلسفة، إذ قالوا بأنّ لا وجود لها وأنّه لا وجود للعلم والإدراك. نقول لأولئك: تقولون بأنّ لا وجود للفلسفة ولا وجود للعلم ولا للإدراك[٣]. ونقول أيضًا: «العلم يفوق الأمور كلّها. والعلم هو نفس النفس العاقلة، كما أنّ الجهل هو نفس الظلمات. إنّ جهل العلم يشكّل ظلمة الجزء العاقل من الإنسان. العلم هو ختم الكائنات العاقلة، والتوق إلى العلم هو واجب على المسيحيّ»، فيقول الدمشقيّ: «فلنحتفظ بكلّ عقيدة تخدم الحقيقة ولندفع إلى الوراء كفران العقيدة السيّئة المتسلّطة»[٤].

إنّ الدمشقيّ يدعو إلى إعلان الحقيقة، إلّا أنّ هذه الحقيقة لن تصبح صادقة هنا والآن وفي الواقع المحسوس التاريخيّ، إلّا بواسطة العقل الذي هو أداة السعي إلى الحقيقة.

والسعي إلى الحقيقة، في منظور الدمشقيّ، هو التزام واضح بمواجهة خطيئة الإهمال، أي إهمال إعمال العقل، وهذا الإعمال واجب على المؤمن، إذ عليه أن يشهد الشهادة الفاعلة في كلّ ظرف. وهكذا، فإنّ حياة النعمة (وهي من ثمار الإيمان) هي حياة ديناميّة (مجرّدة وعمليّة)، أي إنّها حياة ديناميّة فاعلة تضع القدرات العقليّة والنفسيّة لدى الكائن الإنسانيّ في إطار عمليّ. وأيّ إيقاف لهذه الديناميّة إنّما هو تجميد لحياة النعمة، يحول دون تجسّدها، لأنّ النفس العاقلة لم تعد تقوم بعملها.

---

(٣) راجع: *Dialectique* 3, *Patrol. Grecque* 94, col. 536 B; 67, col. 669.

(٤) راجع: *Dialectique* 1, *Patrol. Grecque* 94, col. 529 A.

و - في ختام هذه المداخلة، لا بدّ لنا من إعادة الاعتبار، في واقعنا الراهن، إلى الفلسفة كعلم من علوم الكائنات، لكي تتقدّم في السعي إلى اكتشاف الحقيقة، ولأنّ الحقيقة هي لزوم الفكر نفسه. ما تستطيع الفلسفة أن تقوم به هو أن تكون أداة وعي، وعي الفكر قضايا عالمنا الأساسيّة وقضايا الحياة، ودعوةً إلى فهم هذه القضايا في شموليّتها وجزئيّاتها، لننتقل في الوقت عينه إلى تجديد الواقع الاجتماعيّ الدينيّ السياسيّ هذا، بشكل يخدم غايات الإنسان السامية.

حضور وجه إديت شتاين Edith Stein
في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني
«الإيمان والعقل»

الدكتور جاد حاتم*

- ليس من قَبيل المصادفة أن يكون البابا يوحنّا بولس الثاني قد وجّه مؤخّرًا رسالتَيْن متقاربتَيْن إلى العالم المسيحيّ، لا يبعد تاريخ صدور الأولى عن الثانية شهرًا من الزمن. فالرسالة الجامعة حول علاقة الإيمان بالعقل، التي وصفت تلك العلاقة بينهما بأنّها رباط صداقة، صدرت في ١٤ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨، وسبقت بقليل إعلان قداسة امرأة فيلسوف هي إديت شتاين في الحادي عشر من تشرين الأوّل/أكتوبر، لكأنّ الحدث الأوّل وجد قاعدته وتبريره في الحدث الثاني. والرسالة الأولى الجامعة تُعدّ إديت شتاين من بين الذين كان للعلاقة المذكورة أعلاه صدًى إيجابيّ عندهم. يقول البابا: «ومن الواضح أنّني عندما أذكر هؤلاء المؤلّفين الذين يمكن أن أضيف إليهم آخرين، لا أريد أن أوافق على جميع ملامح فكرهم، بل أن أورد فقط نماذج بليغة من نمط في البحث الفلسفيّ استفاد كثيرًا من مقارنته بمعطيات الإيمان. هناك أمر أكيد: إنّ التنبّه للمسيرة الروحيّة التي حقّقها هؤلاء المعلّمون، لا يمكن إلّا أن يدعم التقدّم في

(*) أستاذ ومدير قسم الفلسفة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

البحث عن الحقيقة بتطويع نتائجها لخدمة الإنسان (ف ٧٤). ولا شكّ في أنّ هذا التنبّه نتخيّله ضروريًّا عندما يتعلّق الأمر بقدّيسة من القدّيسات».

إنّ الإشارة هذه إلى إديت شتاين برفقة نيُومَن ورُسْمِيني وماريتان وجِيلْسُون وسُولُوفْيِيف وفلُورنْسكي وشايدَيف ولُوسّكِي يعطي الانطباع بأنّ شتاين هي حالة فريدة بين حالات أُخَر، مع أنّ الشعور الغالب هو أنّ تلاميذ توما الأكوينيّ لهم مكانة فضلى في الجانب الغربيّ.

ب - رأيي أنّ حضور إديت شتاين في الرسالة الجامعة يتجاوز هذا السرد السريع، وهو يفسّر المداخل المتنوّعة التي تقود إلى فكر البابا. بادئ ذي بدء، هناك ضرورة الانتقال من الظاهرة (phénomène) إلى الأصل (fondement) (ف ٨٣) الذي يوصي به البابا، وهذا البرنامج حقّقته إديت شتاين في انتقالها من الظاهريّة إلى الميتافيزيقيا. وإلى ذلك، إنّ حضور شتاين يلقي الضوء على عودة الأنطولوجيا، وهو أمر تتمنّى الوثيقة أن يصبح واقعًا (ف ٩٠، ٩٧)، ويلقي الضوء كذلك على اللجوء إلى المفارقات (transcendantaux) التي توصي الوثيقة باستعمالها (ف ٢١، ٥٦، ٨٣، ١٠٣).

إنّنا نتبيّن هنا العناصر التي استطاعت أن تجذب البابا، إلّا أنّ هناك أمرًا إضافيًّا. فنغميّة الرسالة الأساسيّة تبدو لي متأثّرة بإديت شتاين في تشديدها على «البحث عن المعنى الذي يلج أبدًا في قلب الإنسان، والجواب عن هذه الأسئلة هو الذي يوجّه الحياة» (ف ١). إنّ الشكّ في معنى الحياة يُستخرج من اختبار الجميع الوجوديّ، حيث إنّ الألم والموت يكوّنان أفق التساؤل عن معنى الحياة والخلود (ف ٢٦)، هذا المعنى الذي يفتح الطريق أمام «طلب مطلقيّة قادرة على أن تؤدّي جوابًا ومعنى لمطلبه» (ف ٢٧). قناعة البابا هي أنّ هذا المعنى لا يُعطى بالكامل على مستوى المثوليّة (immanence)، إذ إنّه يتطلّب أخذ سرّ التجسّد بعين الاعتبار: «الواقع أنّ صميم جوهر الله وصميم جوهر الإنسان يصبحان في

متناول العقل: ففي سرّ الكلمة المتجسّد تُصان كلٌّ من الطبيعة الإلهيّة والطبيعة البشريّة وتبقى لكلٍّ منهما استقلاليّتها، وتتجلّى في الوقت نفسه، الصلة الفريدة في علاقتهما المتبادلة من غير اختلاطٍ ولا تشويش» (ف ٨٠). ويمكن توضيح ذلك مع شتاين: «ففي المسيح لا يسكن كمالُ الألوهة وحسب، بل كمال الإنسانيّة أيضًا»[١]. «فالإنسان الأوّل، شأنه شأن كلِّ خليقة، له مثاله الأصليّ في الكلمة الإلهيّة. وهو بصفة كونه شخصًا روحيًّا، على ما هو كلّ إنسان، صورة الله الأكمل من كلّ الخلائق التي لا شخصيّة لها، وهو يستطيع أن يتّحد اتّحادًا شخصيًّا بالله»[٢]. وإذا كان الإنسان الأوّل يمتلك مفتاح كلّ معنى إنسانيّ، فهذا مردّه إلى أنّنا نجد معنى كلِّ واحدٍ مدوّنًا في كلمة الله، بالاستناد إلى العلاقات البليغة المعاني في مخطّط الخلق الإلهيّ. والواقع أنّ الكلمة خلق الإنسان بحسب الصورة المسيحانيّة التي كان يمتلكها لنفسه[٣]. ونغميّة التجسّد ذات المسيحانيّة المركّزة (christomatique)، (بحسب لاهوت دانس سكوت)، لها صداها في الدستور المجمعيّ فرح ورجاء (ف ٢٢)، وذلك ما يطيب للبابا التذكير به (الإيمان والعقل، ف ٦٠).

وإنّه من الجدير بالملاحظة أنّ نغميّة لقاء المعنى الذاتيّ في المسيح، بالرغم من كونها وجوديّة أكثر منها ميتافيزيقيّة في رسالة البابا، لا تمنع التقارب من إديت شتاين. ففي أجمل صفحات الرسالة الجامعة، يصوّر البابا المسيح على أنّه نقطة حلّ وتحقيق لمطلبَيْن: مطلب الحقيقة ومطلب شخص هو موضع ثقة (ف ٣١-٣٣). إلّا أنّ المسيح في نظر إديت شتاين، ليس فقط معنى المعاني والرأس الأسمى الذي منه تجد الغايات الفرديّة

---

(١) راجع - Edith Stein, *L'être fini et l'être éternel*, G. Casella et F.A. Viallet, Louvain - Paris, Nawvelaerts, 1972.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥١٩، راجع في هذا السياق إسهامي في: B. Forthomme et J. Hatem, *Hospitalité et signification: Jeanne - Antide Thouret et Edith Stein*, Paris, Cariscript, 1996.

تماسكها[٤]، بل إنّه أيضًا ذلك الكائن الذي يضع فيه الكائن المحدود ثقته بوجه مطلق. ففي مقابل هايْدِغر الذي يرى أنّ الإنسان في الكائن، تعلن إديت شتاين أنّ الإنسان يشعر بأنّه محمول في الكائن: «ففي وجودي، أجد كائنًا آخر ليس خاصّتي، إلّا أنّه سنَدٌ وقاعدة وجودي الذي لا يمتلك سندًا ولا قاعدة»[٥]. إنّ الضمانة الأنطولوجيّة توفّر الثقة بالخالق.

ج - إنّ الواقع الذي تنطلق منه الرسالة الجامعة، والذي يحدّد وجهتها، وهي تبدو في الغالب جدليّة تحت غطاءٍ تفاهميّ إيجابيّ، هو واقع العالم المعاصر الجاحد الذي طوّر فكرًا يجد لذّته في حلوليّة مجرّدة. في هذا السياق، تبدو تجربة إديت شتاين مثاليّة، إذ إنّ مرحلة جحودها الله، على ما أشار إليه البابا في عظة التطويب (ف ٦)، وفي عظة إعلان القداسة (ف ٥)، بوصفها امتحانًا للنفس، تبدو مطابقة لروح العصر. إلّا أنّ الالتفاف على الذات في المطابقة مع العالم لم يختنق مطلب الحقيقة الذي كان، على حدّ قول إديت، صلاتها الوحيدة. وهذه المقولة ذكرها البابا في عظة التطويب (ف ٦)، وتردّد الرسالةُ الجامعة صداها بوجه من الوجوه حيث يقول البابا: «إنّ مطلب الحقيقة هو جزء من طبيعة الإنسان نفسها» (ف ٣). وبالعودة إلى الماضي، نجد أنّ إديت شتاين لاحظت التطابق بين هذا المطلب والسعي إلى الله، لأنّ مَن يسعى إلى الحقيقة، على حدّ قولها المأثور، يسعى إلى الله حتّى ولو كان يجهله، وهذا القول يذكره البابا في عظة إعلان القداسة (ف ٥). وأيّ حقيقة معنيّة هنا؟ ليست أوّلًا الحقيقة التي تُتوِّج العلوم الدقيقة، أو تلك الحقيقة التي تظهر فيها الفرديّة الساعية إلى توضيح الأمور، حيث تقوم بصياغة المعنى عن طريق المنهج الذي يحرّكها. فالحقيقة المقصودة هنا هي التي تقوم صحّتها على المطلق الذي تبتغيه. والرسالة الجامعة التي تقرّ الإقرار التامّ بهذا الاتّجاه (ف ٢٧) إنّما تؤصّل فيه قدرةَ العقل

---

(٤) المرجع السابق، ص ١١٨.
(٥) المرجع نفسه، ص ٦٤.

على تجاوز ما هو حادث، أو تجاوز المحدود نحو ترسيخ اللامحدود (ف ٢٤)، ممّا يحيلنا على مشارف العنوان الإضافيّ في مؤلَّف إديت شتاين الرئيسيّ: **الكائن المحدود والكائن الأزليّ. محاولة للوصول إلى معنى الكائن**، حيث تكتب قائلة: «إنّنا ارتفعنا من حالتنا كمخلوقات إلى الخالق، ومن المحدود والمشروط إلى اللامحدود واللامشروط، وهما لازمان بوصفهما الخالق والمثال. ولقد وصلنا أيضًا إلى حدود الإيضاحات التي نستطيع اكتسابها عن الخالق، انطلاقًا من المخلوقات، حتّى نرتفع إلى الوحي الذي كشف به الله عن ذاته. واللافت النظر هو الارتفاع الأسمى هذا إلى الكلمة الإلهيّة التي يبدو لي أنّ معناها المنهجيّ يقوم في الجهد اللازم الذي لا بدّ من أن تشرع فيه الفلسفة (لا اللاهوت بحسب ما تشدّد عليه إديت) للحصول على مزيد من المضمون (يوفّره الوحي بالتمام). وهكذا، فإنّ فلسفة إديت لا تخلي المكان للّاهوت، كما لو أنّ العقل، إذ يكون قد اعترف بمحدوديّته، يتوارى أمام كلمة الإيمان. وحديثها يقوم بالأحرى، وبالتطابق مع تصوّرها لفلسفة مسيحيّة، على «استجماع كلّ ما يجعله العقل الطبيعيّ والوحي في متناول إدراكنا ضمن بوتقة توليفيّة واحدة»(٦).

د - إنّ رسالة البابا الجامعة تعلن أنّ «الشهيد هو، في الواقع، الشاهد الأصدق على حقيقة الوجود. فهو يعلم أنّه وَجَد، في لقائه يسوع المسيح، حقيقة حياته، وليس من شيء ولا من كائن بإمكانه أن ينتزع منه هذا اليقين» (ف ٣٢). والحقيقة أنّ هذا الكلام يشمل بالضرورة قدّيستنا إديت شتاين التي لم تغسل حُلّتها ولم تُبيِّضها بدم الحمل وحسب (راجع رؤ ٧، ١٤، وقد ذكر البابا يوحنّا بولس الثاني هذا الأمر فكرةً رئيسيّةً في عظة التطويب)، بل إنّها ختمت قلبها وفكرها بشعار الصليب.

---

(٦) *Phénoménologie et Philosophie chrétienne*, Ph. Secretan, Paris, Cerf, 1987, p. 146.

صدر عن دار المشرق













الفقر

الدكتور ميشال عوّاد*

من المهمّ، حين نتناول مسألة الفقر، ألّا نقع في الشفقة والعاطفيّة. ولذلك، فلا بدّ من توضيح هذا المفهوم.

١) قبل كلّ شيء، يحدَّد الفقر بأنّه «الوضع الذي يكون فيه مَن لا يملك الموارد الكافية للحفاظ على نمط حياة عاديّ، أو للوصول إليه». فتكون المشكلة في توضيح نمط الحياة العاديّ هذا، فإنّه يختلف حتمًا باختلاف المجتمعات، بحسب قدر الموارد، والعادات المعيشيّة، ومستوى تطوُّر كلّ من المجتمعات.

فالفقر هو إذًا حالة شخص حُرِم فيه إحدى الحاجات الضروريّة لحدّ معيشته الأدنى أو عدد منها. ولذلك، فإنّ الفقر لم يعد يقاس بمستوى الدخل فقط، بل بالقدرة على الاستفادة من خدمات اجتماعيّة واقتصاديّة ضروريّة: كظروف السكن، والعناية الطبّيّة، والبيئة الصحّيّة، كما يقاس بمستوى الحرمان والتهميش الاجتماعيّ والاقتصاديّ إلخ.

٢) ولذلك، يميَّز عادةً بين

– الفقر المطلق، حين تكون موارد الشخص دون حدّ أدنى محدَّد

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة. والمقال محاضرة أُلقيت في أثناء اجتماع مجلسَي رؤساء الرهبانيّات العامّين والرئيسات العامّات في لبنان، الذي انعقد يوم ٦/٦/١٩٩٩ في دير الراهبات المخلّصيّات بجون (صيدا).

موضوعيًّا، وحين لا يستطيع الشخص هذا أن يسدّ حاجاته الغذائيّة.

- الفقر النسبيّ، حين تكون الموارد دون نسبة دخل مئويّة تُعَدّ لا غنى عنها في مجتمع معيَّن، لتكفي تأمين حدّ أدنى من الحاجات الأساسيّة. إنّ الفقر النسبيّ يختلف باختلاف المجتمعات، ولا سيّما بين المجتمعات الراقية والمجتمعات النامية.

٣) **عتبة الفقر**: إنّ هذا الحدّ الأدنى الضروريّ للدخل، الذي يُحسب، في كلّ مجتمع، انطلاقًا من مجمل الأغراض الاستهلاكيّة والبنى التحتيّة والخدمات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، التي تحتاج إليها العائلة حتمًا، يحدِّد ما يسمَّى عتبة الفقر. وهذه العتبة تمكِّن من قياس درجة فقر الذين يكون دخلهم أدنى منها. فيميِّز عادةً بين:

- عتبة الفقر الأعلى، التي تُحسب انطلاقًا من جميع الحاجات الضروريّة: من غذاء وصحّة وسكن وتربية.

- وعتبة الفقر الأدنى، التي تُحسب انطلاقًا من الحاجات الغذائيّة فقط.

٤) **الرقم البيانيّ للنموّ البشريّ** (L'Indice de développement humain = IDH): كانوا يدلّون عادةً على مستوى نموّ بلد من البلدان نظرًا إلى إنتاجه القوميّ الإجماليّ وإلى دخل كلّ ساكن، فكانت هذه الطريقة تنطوي على كثير من الأمور غير الواضحة وتدلّ على أنّها غير كافية للخروج بفكرة واضحة عن المستوى الحقيقيّ الذي وصل إليه نموّ بلد من البلدان. ولذلك، فإنّ «برنامج الأمم المتّحدة للتنمية» (Programme des Nations Unies pour le Développement = PNUD) أخذ يستعمل، منذ نحو عشر سنين، رقمًا بيانيًّا جديدًا (IDH) يُحسب انطلاقًا من معطيات ثلاثة، وهي الدخل والتربية ومعدَّل طول العمر.

وإذا احتُفظ بهذه العناصر المتغيّرة الثلاثة فقط، فذلك بأنّ الاحصائيّات التي تفيد عنها، مع أنّها غير موثوق بها إلّا قليلًا بالنسبة إلى

بعض البلدان، هي في تصرّفنا وتمكّن من إقامة مقارنات دُوَليّة. لكنّه يُشار علينا بإضافة عناصر متغيّرة أخرى، كالعناية الطبيّة، ومستوى التربية ونسبة الأميّة، والخدمات الاجتماعيّة، وتجهيزات في البنى التحتيّة (ماء الشرب، الكهرباء) لتحسين حساب ذلك الرقم البيانيّ في كلّ من البلدان.

١. الفقر في العالم

يبدو لنا أنّ أفضل المصادر، للحصول على معلومات موثوق بها كفايةً عن وضع الفقر الحقيقيّ في العالم، هي المؤسّستان الدوليّتان «المصرف العالميّ» و«برنامج الأمم المتّحدة للتنمية» (PNUD).

أ - بحسب تقرير المصرف العالميّ عن السنة ١٩٩٠، كان كلّ ساكن على ثلاثة من سكّان الأرض (أي نحو مليار شخص) يعيش في حالة فقر مطلق، أي أنّ دخله السنويّ كان أقلّ من ٣٧٠ دولارًا (دولار واحد في اليوم!)، لا بل كان دَخل شخص واحد من أصل خمسة أقلّ من ٢٠٠ دولار! وهذا الوضع يختلف باختلاف المناطق. وكانت أكثر المناطق تأثّرًا آسية الجنوبيّة (٥٢٪ من سكّانها) وأفريقيا التي جنوب الصحراء (٤٨٪) وأميركا اللاتينيّة (٢٥٪).

وهؤلاء السكّان المحرومون يعانون، إلى جانب ذلك الفقر المطلق، نُسَب وَفيّات عالية ومعدّلاتِ طولِ عمر أدنى بسبب سوء التغذية أو نقصها، والمجاعات وأنواع النقص الصحّيّ.

ب - وبعد ذلك بنحو عشر سنين، يأتينا تقرير «برنامج الأمم المتّحدة للتنمية» المؤرّخ في أيلول (سبتمبر) ١٩٩٨[1]، بالمعلومات الآتية: إذا كان دخل الـ٢٠٪ من سكّان العالم، الذين يعيشون في أغنى البلدان، ثلاثين مرّة أعلى من دخل الـ٢٠٪ الأفقر حالًا، فإنّه صار، في ١٩٩٥، ٨٢ مرّة أعلى. ←

(١) *Le Monde Diplomatique*، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨.

إنّ الأشخاص الثلاثة الذين هم أغنى سكّان العالم يملكون ثروة أكبر من مجموع الانتاجات الداخليّة الاجماليّة التي تحقّقها البلدان الـ٤٨ الأفقر حالًا، أي ربع مجموع دول العالم (إذ إنّ ثلاثة أشخاص يملكون أكثر ممّا يملكه مليار شخص!).

ونحو ثلاثة مليارات أشخاص (أي نصف البشريّة) يعيشون بأقلّ من دولارين في اليوم.

إنّ وفرة الأموال تبلغ مستويات لا سابق لها، ومع ذلك فإنّ عدد الذين لا بيت لهم ولا عمل ولا ما يكفي للأكل يزداد يومًا بعد يوم. فمن أصل أربعة مليارات ونصف من السكّان التي تضمّها البلدان النامية، نحو ثلثهم لا يحصلون على ماء الشرب، وخُمس أولادهم لا يتناولون كمّيّة كافية من الوحدات الحراريّة أو من البُروتين، ونحو مليارين من الأشخاص - ثُلث البشريّة - يعانون فقر الدم.

ج- صرّح مدير المصرف العالميّ، جيمس ولْفنْصون (James Wolfensohn)[٢]، في تقريره السنويّ عن مقاييس التنمية: «ليست البلدان النامية في حالة جيّدة، فالفقر يزداد في جميع أنحاء العالم. هناك مليار وسبعمائة مليون من الأشخاص يعيشون في حالة فقر قصوى (بأقلّ من دولار واحد في اليوم). قبل سنة، كنّا نظنّ أنّنا نستطيع أن نصل بلا مشقّة، في السنين العشرين اللاحقة، إلى الأهداف التي حدّدتها الجماعة الدوليّة، أي أن نقسم نسبة الفقر باثنَين، وأن نخفّف نسبة وفيات الأولاد إلى ثلثها، وأن نؤمّن تربية ابتدائيّة لجميع أولاد العالم. لكنّ تلك الأهداف هي الآن في خطر».

إنّ العوائق تتكدّس، لأنّ البلدان النامية (أو الخارجة من النموّ) لن تشاهد هذه السنة (١٩٩٩) إلّا نموّ ١,٥٪، بدلًا من ٤,٧٪ قبل ستّين، بحسب أرقام المصرف العالميّ. إنّ نتائج مثل هذا الإبطاء هي مأسويّة للسكّان، فإنّ عددهم يزداد أكثر ممّا يزداد الدخل المتيسّر، علمًا بأنّ ازدياد عدد السكّان هو من ٣ إلى ٤٪ في البلدان النامية، في حين أنّ

---

(٢) *Le Monde*، ٣٠ نيسان (أبريل) ١٩٩٩.

الاقتصاد لا يستطيع أن يكون له وقع ذو مغزى في دخل الفقر، ما لم يزدَد، نحو مرّتين أو ثلاث مرّات، على عدد السكّان، بحسب قاعدة حدَّدها الخبراء في التنمية[٣].

٢. الوضع في لبنان

أ - وفقًا لما ورد في تقرير «برنامج الأمم المتّحدة للتنمية»، المؤرَّخ في السنة ١٩٩٦، ينتمي لبنان، بحسب «الرقم البيانيّ للنموّ البشريّ»، إلى فئة البلدان التي هي من مستوى النموّ الوسط[٤]، وهو يحتلّ المرتبة ٩٧ من أصل ١٧٤ بلدًا.

فإن نظرنا إلى بلدان الشرق الأوسط، رأينا أنّ لبنان يحتلّ المرتبة السابعة من أصل تسعة بلدان، بما فيها قبرص (الثالث والعشرون) وإسرائيل (الرابع والعشرون) اللذان يأتيان في فئة البلدان الراقية، وراء الأردنّ (السبعون) وتونس (الثامن والسبعون) وتركيا (الرابع والثمانون) وسورية (الثاني والتسعون)، متقدّمًا على مصر (المئة والسادس) والعراق (المئة والتاسع).

ب - إذا لم يكن الفقر المطلق ظاهرة منتشرة جدًا في لبنان، بين اللبنانيّين على الأقلّ، فإنّ الفقر النسبيّ يعمّه شيئًا فشيئًا. فإنّ الأبحاث المتيسّرة تبيّن وجود فرق كبير بين مستويات الدخل وأنواع الحاجة إلى الإنفاق، بحيث إنّ عددًا كبيرًا من العائلات يصعب عليها إلى حدّ بعيد تلبية الحاجات الأساسيّة، ولا سيّما نظرًا إلى تدنّي مستوى الأجور والتأمينات والخدمات الاجتماعيّة التي يستفيد منها جميع السكّان[٥].

---

(٣) *Le Monde*، ٣٠ نيسان (أبريل) ١٩٩٩.

(٤) تنطلق هذه الفئة الوسط من المرتبة ٥٨ التي يحتلّها البرازيل، وتنتهي في المرتبة ١٢٦ التي تحتلّها غينيا الجديدة.

(٥) في السنة ١٩٩٥-١٩٦٦، كان التأمين على المرضى يغطّي نحو ٥٠٪ من اللبنانيّين فقط (الضمان الاجتماعيّ ٣٠٪، وتعاونيّة الموظّفين ٥٪، والقوّات المسلّحة ١٠٪، والتأمينات الخاصّة ٧٪).

ج - وهناك تحقيق في دخل اللبنانيّين[٦] يدلّ على أنّ العائلات التي يقلّ دخلها عن ٥٠٠ دولار في الشهر تمثّل ٧٥٪ في قطاع الزراعة، و٣١٪ في قطاع الإدارة العامّة، و٢٦٪ في الصناعة، و١٣٪ فقط في التجارة و١٦٪ في سائر أقسام الخدمات.

د - إنّ البحث في ظروف معيشة العائلات[٧] يحدّد بـ١٩٪ نسبة العائلات التي يقلّ دخلها عن ٥٠٠٠٠٠ ل.ل. (٣٣٣ دولارًا) في الشهر وبـ٤٠٪ نسبة العائلات التي يقلّ دخلها الشهريّ عن ٨٠٠٠٠٠ ل.ل. (٥٣٣ دولارًا)، علمًا بأنّ عدد أفراد العائلة في لبنان هو بمعدّل ٤،٨ أشخاص.

ولذلك، ففي ١٩٩٦، ورد في بحث الأسكُوا (ESCWA) أنّ نسبة السكّان الذين يعيشون دون عتبة الفقر هي ٢٨٪.

٣. الكنيسة والفقر

أ - إنطلاقًا من تعليم المسيح، الذي وضع على قدم المساواة محبّة الله ومحبّة القريب، لأنّه «بهاتين الوصيّتين ترتبط الشريعة كلّها والأنبياء» (متّى ٢٢/ ٤٠)، عاش المسيحيّون الأوّلون مساعدة الفقير بطريقة رائعة، كما ورد في سِفْر أعمال الرسل، فلم يكن فيهم محتاج» (رسل ٤/ ٣٤). ذلك بأنّهم كانوا «يجعلون كلّ شيء مشتركًا بينهم، يبيعون أملاكهم وأموالهم، ويتقاسمون الثمن على قدر احتياج كلّ منهم» (رسل ٢/ ٤٤-٤٥).

ولذلك، تكلّم آباء الكنيسة في الفقر بكلمات واضحة وأحيانًا ما كانت قاسية. فقد قال القدّيس باسيليوس: «مَن أخذ ثياب أحد يُطلَق عليه اسم السارق، ومَن امتنع عن إعطاء ثوبٍ لإنسان عارٍ، هل يستحقّ اسمًا

---

(٦) مركز الإعلام الاستراتيجيّ والاقتصاديّ. أطلب: *Commerce du Levant*، الرقم ٥٣٣٩، آب (أغسطس) ١٩٩٤.

(٧) إدارة الإحصاء المركزيّ، ١٩٩٧.

آخَر؟ إنّ الخبز الذي تحتفظ به هو مِلك الجائع، والثوب الذي هو في خزانتك هو مِلك الإنسان العاري، وإلى الذي يسير حافيًا يعود الحذاء الذي تُخفيه، وإلى البائس المال الذي تكنزه». وقال القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم: «أنقِذوا المسيح من الجوع والعوز والسجن والعُرْي. . .».

ب - هذا وإنّ تعليم الكنيسة الاجتماعيّ، ابتداءً من الرسالة العامّة في **الشؤون الجديدة**، التي ينعتها يوحنّا بولس الثاني بالرسالة العامّة عن الفقراء، **تبنّى ما يُسمّى الاختيار المفضَّل للفقراء**، وهو اختيار محدَّد بأنّه «صيغة خاصّة للأولويّة في ممارسة المحبّة» (**الرسالة العامّة السنة المئة** الرقم ١١).

عند تلك الرسالة العامّة، السنة المئة، سنتوقّف. فما تأتي به من جديد هو خصوصًا إبراز عدد من القضايا والتشديد عليها، أهمّها:

- إنّ مصداقيّة الكنيسة مرتبطة بالتزامها الحقيقيّ والفعّال في معاملة الفقراء. «ففي نظر الكنيسة، لا يجوز أن تُعَدَّ رسالة الإنجيل الاجتماعيّة مجرَّد نظريّة، بل أساسًا وتبريرًا للعمل قبل كلّ شيء. فإنّ الكنيسة تعلم، اليومَ أكثر منها في أيّ وقت آخر، بأنّ رسالتها ستصبح ذات مصداقيّة عن طريق شهادة الأعمال أكثر ممّا تكون عن طريق تماسكها ومنطقها الداخليّ» (**الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٥٧**).

وهذا ما يعني أنّ تعليم الكنيسة الاجتماعيّ، **إن لم يكن مرتبطًا بالتزام اجتماعيّ فعّال، بنضالٍ حقيقيّ في سبيل تعزيز المزيد من العدالة، لا يُسهم في مصداقيّة الكنيسة.**

- ليس الفقير ثِقلًا على المجتمع، بل هو بالأحرى قدرة على الإنتاج. «يجب خصوصًا أن نتخلّى عن العقليّة التي تنظر إلى الفقراء - من أشخاص وشعوب - نظرها إلى شِبه ثِقْل، إلى أناس مزعِجين يزعمون استهلاك ما أنتجه غيرهم. إنّ الفقراء يطالبون بحقّهم في الحصول على حصّتهم من الخيرات المادّيّة وفي استغلال قدرتهم على العمل لِخلق عالم أوفر عدالة وأشدّ ازدهارًا لجميع الناس. فتقدُّم الفقراء هو فرصة كبيرة لنموّ

البشريّة الأخلاقيّ والثقافيّ وحتّى الاقتصاديّ» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٢٨).

- ليس الفقر فرديًا فقط، لكنّه يصبح جماعيًا في أيّامنا بوجه خاصّ، فيؤثّر في مجموعات سكّانيّة بكاملها. وهذه المجموعات، التي تسمّى العالم الثالث، لها الحقّ في التنمية: «فليس المطلوب التبرّع بالزائد عن الحاجة فقط، بل تقديم المساعدة لكي تدخل في دورة التنمية الاقتصاديّة والبشريّة شعوب بكاملها محرومة منها أو مهمّشة» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٥٨).

ولذلك، لا يمكن أن تبقى الحلول لذلك الفقر الجماعيّ على مستوى أعمال الإحسان والصدقة، بل لا بدّ من التغييرات الجذريّة للتوصّل إلى حلول بنيويّة تفترض أمرين:

+ من جهة، تغييرًا في الطريقة، يقوم على تقديم العون اللازم لتلك المجموعات لتوظيف إمكانيّاتها واستغلال مواردها الخاصّة: «يجب تحطيم الحواجز والاحتكارات التي تُبقي العديد من الشعوب على هامش التنمية. وهذا الهدف يقتضي جهودًا متّفق عليها ومسؤولة من قِبَل الجماعة الدوليّة بأسرها. ويحسُن بأقوى البلدان أن تقبل بأن تقدّم لأفقرها إمكانيّات اندماج في الحياة الدوليّة» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٣٥).

+ ومن جهة أخرى، تغييرًا في العادات والعقليّات: «قد يتضمّن ذلك تغييرات هامّة في الأنماط الحياتيّة القائمة، لوضع حدّ لتبذير الموارد الطبيعيّة والموارد البشريّة، وهذا ما يمكّن جميع الشعوب وجميع الناس في هذه الأرض من الحصول عليها بقدر مناسب» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٥٢).

- إنّ الفقر مصدر حروب ونزاعات اجتماعيّة: «وإلى جانب ذلك، يجب ألّا ننسى أنّنا نجد عادةً، في أصل الحروب، أسبابًا حقيقيّة وخطيرة: من أعمال غير عادلة يعانيها بعض الناس، والحرمان من

تطلّعات مشروعة، والبؤس والاستغلال اللذين ترزح تحتهما جماهير بشريّة يائسة لا ترى إمكانيّة حقيقيّة لتحسين ظروف حياتها بالوسائل السلميّة. ولذلك، فهناك اسم آخر يُطلَق على السلام، وهو «التنمية» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٥٢).

– ليس الفقر، سواء أكان على مستوى الأشخاص أم الشعوب، فقرًا ماديًّا فقط، بل هو فقر اجتماعيّ وثقافيّ. يكفينا أن نفكّر في المهمَّشين أو المبعَدين من المجتمع، أو في المحرومين من الثقافة أو العلوم الحديثة: «فإنّ أناسًا كثيرين، وقد يكونون الأكثريّة، ... لا يستطيعون أن يكتسبوا المعارف الأساسيّة التي تمكّن من التعبير عن الإبداعيّة ومن تطوير إمكانيّاتهم، ولا أن يدخلوا في شبكة المعارف والاتّصالات المتبادلة التي تمكّنهم من جعل الآخرين يقدّرون صفاتهم ويستخدمونها. وبكلمةٍ، إذا لم يكونوا مستغَلّين، فإنّهم مهمَّشون إلى حدّ بعيد... فالذين لا ينجحون في اتّباع نظام السير قد لا يستطيعون أن يتجنّبوا التهميش، على غرار المسنّين، والشباب غير القادرين على الاندماج كما يجب في الحياة الاجتماعيّة، إلى جانب أضعف الأشخاص وما يُسمّى العالم الرابع» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٣٣).

٤. الحلول

لكي يوفَّر لجميع سكّان الأرض الحصول على الحاجات الأساسيّة (الغذاء وماء الشرب والتربية والصحّة)، يكفي، بحسب الأمم المتّحدة[٨]، أن يُقتطَع، من أضخم ثروات العالم التي يبلغ عددها ٢٢٥، أقلّ من ٤٪ من الغنى المكدّس، إذ إنّ التوصّل إلى تلبية الحاجات الصحّيّة والغذائيّة لجميع الناس لن تتجاوز كلفتها ١٣ مليارًا من الدولارات، أي أقلّ ممّا يُنفقه سكّان الولايات المتّحدة والاتّحاد الأوروبيّ، في السنة، على شراء العطور.

(٨) *Le Monde Diplomatique*، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨.

إليك، على سبيل المثال، مسألة التغذية. إنّ الغذاء متوفّر، فإنّ السلع الغذائيّة لم تكن في أيّ وقت مضى ما هي اليوم، ومن الممكن أن يستطيع كلّ واحد من سكّان الأرض الذين يبلغ عددهم ستّة مليارات أن يستفيد كلّ يوم من ٢٧٠٠ وحدة حراريّة على الأقلّ. ولكنّ إنتاج الأطعمة لا يكفي، فلا بدّ أن يكون شراؤها ممكنًا وأن تستهلكها المجموعات البشريّة التي في حاجة إليها. وهيهات أن نكون قد وصلنا إلى هذه الحال، فإنّ ثلاثين مليونًا من الأشخاص يموتون جوعًا كلّ سنة، وإنّ ثمانمئة مليون يعانون نقصًا مزمنًا في التغذية.

وما هو أشدّ خطورة أنّ الجوع أمسى سلاحًا سياسيًّا. ففي أيّامنا، يمكننا أن نقول إنّ الإنسان هو الذي يجوّع الإنسان. إنّ الأستاذ أمَرْتيا سين[٩] (Amartya Sen)، الذي نال في الآونة الأخيرة جائزة نوبل للاقتصاد، قد صرّح ما يلي: «إنّ أمرًا من الأمور الجديرة بالذكر في تاريخ الجوع هو أنّنا لم نرَ قطّ مجاعة خطيرة في أيّ بلد قائم على صيغة حكم ديمقراطيّة وفيه صحافة حرّة إلى حدّ ما». يرى الأستاذ سين أنّه يجب إيلاء الدولة، لا السوق، مسؤوليّة أكبر في تعزيز رفاهية المجتمع، على أن يكون لهذه الدولة حسّ حاجات جميع مواطنيها... وهذا الرأي يوافق تمامًا تعليم الكنيسة وينسجم مع الدور الاجتماعي الذي تتوخّى الكنيسة أن تضطلع به في جميع مؤسّساتها.

---

(٩) *Le Monde Diplomatique*، تشرين الثاني (نوفمبر)، ١٩٩٨.

الفقر وتحدّياته

الأخت جِرمين عبُّود*

نتردّد دائمًا حين نتكلّم في الفقر، لأنّ هناك دائمًا مسافةً بين كلامنا وواقعنا، وقد نتحدَّث كثيرًا عن الفقراء والفقر، من دون أن تتأثَّر حياتنا بذلك.

ماذا نقول؟ وأيّ معالم نرسمها؟ ليس الأمر واضحًا... وليس هو بالسهولة التي نظنّها... إنّ الفقر، فقرنا نحن المكرَّسين، هو تحدّ كبير، إن لم يكن التحدّي الكبير الذي علينا أن نعيشه في الألف الثالث. فإنّنا غائصون في عالَم يسوده السباق إلى التملّك والربح، في عالَم متميّز بتوق جامح إلى الأموال، في عالم مادّيّ يسيطر عليه المال الذي يدير كلّ شيء ويبتّ كلّ شيء، في عالم استهلاكيّ يخلق لنفسه حاجاتٍ في كلّ دقيقة، ويتعرّض، في سرعة تطوّره، لفقد قِيَمه ويخلط بين كلّ شيء (الشخص البشريّ أو الغرض) - كلّ شيء يُستخدَم استخدامًا واحدًا... نستعمله ونطرحه ونبحث عن غيره -، في عالم يَفسد فيه الوضع الاجتماعيّ الاقتصاديّ يومًا بعد يوم، ولا يشبع فيه الغنيّ أبدًا، فيستغلّ الفقير الذي يغرق شيئًا فشيئًا في بؤسه، في عالَم انهيار عصبيّ فَقَدَ صفاءه وابتسامته وبهجة حياته.

(*) من راهبات العائلة المقدّسة المارونيّات. معلّمة المبتدئات سابقًا. رئيسة الراهبات العاملات في المستشفى اللبنانيّ (الجعيتاوي)، بيروت. ومقالها مداخلة أدلت بها في أثناء اجتماع مجلسَي رؤساء الرهبانيّات العامّين والرئيسات العامّات في لبنان، الذي عُقِد يوم ٦/٦/١٩٩٩ في دير الراهبات المخلّصيّات بجون قرب صيدا.

ونحن مدعوّون إلى أن نكون في هذا العالم، لا أن نكون منه. وعلينا أن نشهد لمركز اهتمام آخر، وأن نساعد هذا العالم على قلب سلّم قِيَمه وعلى وجود مركز ثقله الصحيح.

وذلك التحدّي هو امتحان لنا، وهو حظّ سيدفعنا إلى التفكير وإلى جعل هويّتنا أصيلة. فإمّا نُخْفِق أو ننجح... طُرَّة أو نقشة، لا وجود لحلّ وسط، إنّ الأمر جذريّ على مثال دعوتنا. في أحد الأيّام، «حدّق يسوع إلى كلّ واحد منّا فأحبّه. وقال له: «واحدة تنقصك: إذهب فبع ما تملك واعطه للفقراء... وتعالَ فاتبعني» (مر ١٠/٢١)... نحن أمام جذريّة تامّة... فأجَبنا مع القدّيس بولس: «مِن أجله خسرتُ كلّ شيء وعددت كلّ شيء نفاية لأربح المسيح. وما كان في كلّ ذلك من ربح لي عددته خسرانًا من أجل المسيح» (فل ٣/٧). إنّها اللؤلؤة الكريمة التي تدور حولها حياتنا الرهبانيّة: وجدناها، ولكي نتملّكها بِعنا كلّ شيء، ولكي نحافظ عليها نناضل كلّ يوم.

فما هي تلك التحدّيات التي يجب علينا أن نعيشها؟

+ إنّ تلك الجذريّة نفسها هي تحدّ يوجّه إلى العالم الذي يكدّس بلا نهاية، فإنّها تؤكّد أفضليّة الكيان على التملّك، لأنّ قيمة الإنسان بما هو، لا بما عنده، بحيّزه الباطنيّ وقدرته على الاستقبال. فكلّما تجرّد، أفسح في المجال للّؤلؤة التي تملأه، وأفسح في المجال للآخر عزّ وجلّ وللإنسان الآخر...

+ إن كان فقرنا نحن المكرَّسين، قَبْل كلّ شيء، الاعترافَ بفقرنا الأنطولوجيّ الذي يدفعنا إلى الاعتراف بأنّنا خلائق ننال كياننا في كلّ لحظة من الربّ الذي نحن مرتبطون به وسائرون إليه، فعلى نهج حياتنا أن يقول للعالم إنّه ليس هو مصدر نفسه ولا غايتها.

+ وذلك التحدّي الموجّه إلى الفقر الروحيّ هو تحدّي التطويبات. ولكن ما يأتي من الإنسان الباطنيّ يجب أن يسعى وأن يظهر في الخارج، علمًا بأنّ هناك جدليّة بكاملها بين الباطن والخارج، وإذا صحّ أنّ الخارج

ليس هو بشيء من دون الباطن، فإنّ الباطن يبقى هو أيضًا غير حقيقيّ من دون الخارج. فأعمال فقرنا المكرَّرة هي التي تجعلنا فقراء. صحيح أنّ الحياة الروحيّة لا تقتصر على وجهها الترويضيّ النفسيّ، ولكن لا وجود للتصوّف من دون الترويض النفسيّ.

إنّ الأزمة الاقتصاديّة الحاليّة تشدّد على ذلك التحدّي وتحثّنا مرّة أخرى على البحث عن كيفيّة عيشنا الفقر. ورد في الإرشاد الحياة المكرَّسة (الرقم ٨٢): «إنّ صِدق الاستجابة لمحبّة المسيح يدفع المكرَّس إلى العيش فقيرًا وإلى الوقوف إلى جانب الفقراء. وهذا ما يقتضي من كلّ جمعيّة رهبانيّة، وفقًا لموهبتها الخاصّة، تبنّي نمط حياة، شخصيّ وجماعيّ، بسيط ومتواضع ومتقشّف».

يعني عيش الراهب فقيرًا أن يُحسن التميز بين الضروريّات والكماليّات، أن يحسن التميز بينها في أدنى تفاصيل حياته اليوميّة. فكثيرًا ما نواجه مخاطر شيء من الترفّه. في الواقع، لا ينقصنا شيء، لأنّ حاجاتنا الأساسيّة تؤمّنها الجماعة دائمًا. ولكن هل نختار الضروريّات، بل ما لا غنى عنه بالأحرى، لئلّا نقع في الكماليّات؟ إنّ الانزلاق سهل، نظرًا إلى الحاجات الوهميّة التي يخلقها مجتمع الاستهلاك في كلّ دقيقة.

والكلام في نمط الحياة وفي الكماليّات لا يعني على الإطلاق البقاء في الخلفيّة أو بعيدًا عن جميع أنواع التقدّم العلميّ وعن التسهيلات التقنيّة التي يوفّرها العالم الحاليّ، إذ لا بدّ من إتقان لغة القرن للتمكّن من الاتّصال به وتبشيره وإيصال الرسالة إليه. وسائل المواصلات، والسيّارات، والهاتف، والتلفاز، والعقل الإلكترونيّ، والأنترنيت... قد يكون ذلك كلّه هامًّا بقدر ما يعدّه تميزُنا لا غنى عنه لرسالتنا.

على هذا المستوى، خَطَران يهدّداننا:

١) حذارِ الانجذاب بوجه غير واعٍ إلى المشاركة، شخصيًّا وجماعيًّا، في جهازيّات عدم مساواة وسيطرة. حذارِ الانجذاب إلى الترف والطرافة والترفّه، وإلى مَيل الذي لا يريد أن ينقصه شيء. إنّ عقليّتنا هي

التي تحتاج إلى أن تُعاد إلى بساط البحث، وأن تبشَّر مرّة أخرى لا بل أن تبشَّر بلا انقطاع.

٢) حذارِ المرض الذي يجتاح عصرنا، فيفرض الانغلاق على النفس والاكتفاء الذاتيّ الذي تخلّفه التقنيّة. فالعلاقات المتبادلة بين الأشخاص هي التي تتأثّر... واتّزان الإنسان بكامله هو الذي يتأثّر... كلّ واحد مسمَّر أمام شاشته ويعرّض نفسه لقضاء وقته كلّه وجميع ساعات فراغه، على حساب حياته الاجتماعيّة والجماعيّة، على حساب احتكاكاته التي تبني شخصيّته... لم يعد يعيش إلّا بصحبة آلته.

يعني عيش الراهب فقيرًا أنّه يفكّر في صلته بالمال، فهل هي صلة تملّك؟ إنّ منطق المال هو منطق العالم الذي يتحدّث عنه القدّيس يوحنّا. فإنّ المال يمسي قياس كلّ شيء حين يحدّد قيَمنا ويضغط على علاقاتنا البشريّة... فنعيش في هاجس التملّك. وتساؤل الراهب عن ماله هو تساؤله عن العلاقات التي يجعلها ممكنة أو يحطّمها، لأنّ الصلة بالمال ليست فقط صلة الراهب بالمال، بل صلته بالآخرين. وهذا ما قد يعبَّر عنه بموقف عطاء وسخاء أو باستغلال وسيطرة.

يعني عيش الراهب فقيرًا أنّه يدير شؤون شخصه وقدراته ووقته وحتّى ماله إدارة حسنة. إنّ إدارة المال أمر مهمّ لأنّها تزيدنا استعدادًا لخدمة الفقير. فلا بدّ أن نعرف كيف نستخدم المال ونصرفه حيث يجب... أن نعرف أيضًا كيف نبحث عنه لتخليد الرسالة. لا بدّ للمسؤول أن يُحسن الإدارة لصالح الرسالة.

وأخيرًا، فإنّ التحدّي الكبير الذي كان، ولا يزال، هو الصرخة التي تُطلَق إلينا من كلّ مكان وبواسطة جميع أنواع التحريض: أعني الذهاب إلى الفقراء، والوصول إلى أكبر عدد منهم، حتّى لا يبقى فقير واحد إلى جانبنا، وإن اقتضى الحال، وجب علينا أن نتّخذ موقفًا وأن نعمل في سبيل قضيّتهم، إذ لا بدّ أن يكون فقرنا «علامة للقيمة التي يتمتّع بها الفقير في نظر الله». ولكن ذلك يقتضي أن نعرف مَن هم الفقراء وأين هم. فالفقير

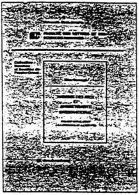
ليس هو فقط مَن نقصه المال، بل هو الولد والمريض والمحتاج والمنبوذ... كلّ إنسان يحتاج إلى حضورنا وسلامنا وإصغائنا، وإلى قليل من حبّ الصداقة والرجاء... هذا هو المجال الذي يجب علينا أن نبذل أنفسنا فيه.

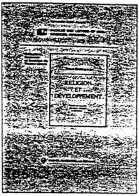
ليس طريق الفقر مرسومًا سلفًا، بل يجب علينا أن نكشفه. فإنّ الدعوة إلى الفقر تشقّ طريقًا لا ينتهي الإنسان أبدًا من السير عليه ومن اكتشاف سبيله.

إنّها سنة يوبيل تجسّد الكلمة، يوبيل ظهور فقر الله. كان غنيًّا فجعل نفسه فقيرًا من أجلنا و«أُرسل ليبشّر الفقراء ويُعلن سنة رضًا عند الربّ» (لو ٤/١٨-١٩). فيما نحن نُعِدّ سنة النعمة هذه، فلندَعْ أنفسنا تُصغي إلى النداء الموجّه إلينا، لكي تزداد توغُّلًا في تكرّسها.

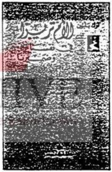
من منشورات دار المشرق

















نداء اليسوعيّين

إلى بلدان المجموعة الصناعيّة الكبرى (مجموعة السبعة)
لكي تعفي العالم الثالث من ديونه غير المسدّدة

إلى وزراء المال في بلدان المجموعة الصناعيّة الكبرى

بصفتنا رؤساء إقليميّين في الرهبانيّة اليسوعيّة، نرغب في أن نضمّ صوتنا إلى أصوات الكثيرين المتعالية في وجه عبء الدين الذي يرزح تحته إلى اليوم العديد من البلدان الفقيرة. إنّ غالبيّة تلك البلدان الأفريقيّة تقع في جنوب الصحراء، ولكن ثمّة أصقاع أخرى في العالم من التي ما زالت في طور النموّ، ولا سيّما في أميركا اللاتينيّة والبحر الكاريبيّ، تتأثّر بثقل وطأة الدين. ويشهد رفقاؤنا اليسوعيّون في جميع بلدان العالم الثالث على وقع أزمة الديون المدمّرة على السكّان، وبوجه خاصّ، على الفقراء.

تراكم الدين

إنّ الديون الخارجيّة في العديد من البلدان النامية ضخمة جدًّا. وعلى سبيل المثال، تجاوز دين البلدان الأفريقيّة الواقعة في جنوب الصحراء الـ ٢٢٠ مليار دولار، أي ما يعادل ٣٦٥ دولارًا لكلّ إنسان. وبالتالي، يفوق الدين معدّل المنتوج الوطنيّ الإجماليّ (PNB) لكلّ شخص، البالغ في المنطقة ٣٠٨ دولارات فقط[1]. وفي العديد من البلدان الأفريقيّة، تتعدّى خدمةُ الدين الموازنات السنويّة المخصّصة للصحّة والخدمات الاجتماعيّة المشتركة. غير أنّ نقص الأموال الضروريّة لتأمين الخدمات الصحّيّة الأساسيّة، والحدّ من تفشّي الأمراض، يؤدّي إلى وفيات كثيرة، وإعاقات دائمة ناجمة عن أمراض قابلة للمعالجة. كما

(١) زوّدنا هذه المعلومات «مركز التفكير اللاهوتيّ اليسوعيّ» في لوساكا - زمبيا.

أنّ حرمان الخدمات التعليميّة الأموالَ يؤثّر في مستويات تعليم القراءة والكتابة الأساسيّة. ذلك بأنّ المال الذي يترتّب إنفاقه على البُنى التحتيّة، والنظام الصحّيّ، وحماية البيئة، والنموّ المحلّيّ، يُصدَّر إلى بلدان دائنة غنيّة. إضافة إلى ذلك، كانت برامجُ التسوية البِنيويّة التي فرضتها وكالات مستقرّة في الشمال شرطًا لتخفيف الدين، في بعض الحالات، سببًا في قيام اضطرابات شعبيّة وحالة من عدم الاستقرار السياسيّ.

إنّ عبء الدين يعوق، إلى حدّ بعيد، نموّ بلدان العالم الثالث. ففي أفريقيا، نصف كلّ دولار إضافيّ على دخل الصادرات تقريبًا، يتمّ خروجه في شكل خدمة الدين، أي ما يقارب الثلث، إلى الدائنين الرسميّين. ولا عجب أن تتساءل الحكومات الأفريقيّة إلى متى يتوجّب عليها الانتظار حتّى تستطيع الإفادة من سياسات تشجيع الصادرات التي يدافع عنها الدائنون الأجانب، ما دام القسم الأكبر من الأرباح يذهب إلى هؤلاء الدائنين. إضافة إلى ذلك، تدفع تلك البلدان خُمس كلّ دولار تتسلّمه للمساعدة على التنمية، إلى دائنين غير رسميّين(٢). ومن جهة أخرى، لا يشجّع الدين الضخم على إصلاح الماليّة العامّة، ما دام كلّ مال مُدَّخر عرضةً لأن تبتلعه خدمة الدين، بدل أن يُستثمر في تحسين الخدمات الأساسيّة.

إعتبارات أخلاقيّة

إزاء أوضاع العوز الشديد الذي تعانيه البلدان الأفريقيّة الواقعة في جنوب الصحراء، وأميركا الوسطى، وغيرها، لا يسعنا إلّا أن نشدّد على القول بأنّ شعوب تلك المناطق لا يترتّب عليها أيّ واجب أخلاقيّ يحثّها على تسديد أكثر من جزء من ديون بلدانها الدوليّة.

وبالرغم من صعوبة تحديد مسؤوليّة أزمة الدين بدقّة، فلا شكّ في أنّ ذلك ليس خطأ الناس العاديّين في العالم الثالث، إذ إنّهم الأكثر تأثّرًا.

---

(٢) Christopher B. Barrett, «The Economic and Ethical Ambiguities of African Debt Forgiveness», in: *Crosscurrent: International Relations in the Post-Cold War Era*, Toronto: Nelson Canada, 1998.

وثمّة عامل أساسيّ أدّى إلى تراكم الدين وهو ارتفاع نسب الفائدة الدوليّة في الثمانينيّات نتيجة السياسة التي اعتمدتها البلدان الأكثر تطوّرًا اقتصاديًا، للسيطرة على التضخّم الداخليّ. وفي الوقت نفسه، انهارت أسعار السلع الأوّليّة التي تصدّرها أفريقيا، وارتفعت كلفة استيراد البترول إلى القارّة السوداء ارتفاعًا واضحًا. فأدّى كلّ ذلك إلى انهيار العملات المحلّيّة على نحو خطير، وتسبّب بصعوبات كبيرة في وجه خدمات الدين التي كانت تُحرَّر بالدولار.

في بعض البلدان، قام بعقد القروض نُخبٌ سياسيّة قليلة بذّرت الأموال في مشاريع تلفت النظر غايتها الجاه السياسيّ أو الإثراء الشخصيّ. وقد دعمت البلدان الغنيّة غالبًا تلك النُخب نفسها لكي تحافظ على السلطة، بسبب تحالفها الإستراتيجيّ مع هذه الدولة العظمى أو تلك. ومع سقوط الكتلة الشيوعيّة، فقد العديد من تلك البلدان الاهتمام الذي أولته إيّاها سابقًا بلدان الشمال، وتُركت وحدها إزاء مصيرها. وفي الوقت الذي لا يجد فيه فقراء تلك البلدان أيّ فائدة من القروض، يترتّب عليهم هم أنفسهم أن يسدّدوا الديون.

وثمّة اعتبار آخر، ألا وهو أنّ للشمال مسؤوليّة أخلاقيّة مهمّة تجاه الجنوب، وبوجه خاصّ تجاه أفريقيا، نتيجة الإرث الاستعماريّ. ذلك بأنّ الشمال لم يسدّد مطلقًا بدل تدفّق الموارد من الجنوب إليه، لا الموادّ الأوّليّة وحسب، بل الناس الذين صُدِّروا عبيدًا أيضًا، كما لم يُرجع شيئًا منها. ومن جهة أخرى، لم تراعِ القوى المستعمِرة العوامل العرقيّة عندما رسمت الحدود، الأمر الذي تسبّب بعدم استقرار كبير.

لا يمثّل الاستغلال التجاريّ الذي مارسه الشمال في حقّ الجنوب جريمة من الماضي وحسب، بل جريمة تستمرّ إلى اليوم. لقد استخدمت بلدان الشمال الجنوبَ مصدرَ موادّ بسعر بخس، ولكنّها حدّدت الأسعار على نحو تمنع به بلدان العالم الثالث من تطوير صناعاتها الذاتيّة لإنتاج بضاعة جاهزة. وكثير من المؤسّسات التجاريّة الكبيرة المستقرّة في العالم الأوّل تستطيع أن تتلاعب بأسعار السوق الدوليّة وبالموادّ الأوّليّة، فارضةً

أسعارًا متدنّية على المنتجين والمزراعين الذين يفتقرون إلى التنظيم في العالم الثالث. لذا، فإنّ الشمال هو مَن سيبقى، ولفترة طويلة، مدينًا للجنوب بدين طائل، لا العكس.

إنّ أحدًا غير مُلزم أن يدمّر نفسه لكي يسدّد دينًا لدائنين أغنياء، ولا سيّما عندما تكون العقود قد وُقّعت عمليًا على كُره. ففي ظلّ حاجة ملحّة كهذه، تتطلّب الوصيّة المألوفة بمحبّة القريب، إلى شعوب الشمال، أن تساعد قريبها في الجنوب، حتّى على حساب متاعب شخصيّة كبيرة. إنّ الإعفاء من دين العالم الثالث الذي لم يوفَ، قد يكون سبب ضيق للشمال، ولكنّه لن يكون ضيقًا كبيرًا.

خاتمة

بصفتنا يسوعيّين، نرى أنّ رسالتنا هي خدمة الإيمان، التي يؤلّف تعزيز العدالة مطلبًا منها. فلا نستطيع أن نكون مُصالَحين مع الله في حين أنّنا نبقى منقسمين في ما بيننا بسبب عدم المساواة، والفقر المزمن، والعلاقات غير العادلة. لذا، نرغب في أن نمارس قصارى جهدنا في يوبيل العام ٢٠٠٠، ومع حملات دوليّة أُخَر تدعو إلى الإعفاء الفوريّ من دين العالم الثالث الذي لم يُسدّد. ونودّ أن نحثّ أولئك الذين يتّخذون القرارات في الشمال على ألّا يتوقّفوا على هذا الحدّ، بل أن يُطلقوا حملةً تركّز على مؤازرة حكومات العالم الثالث، ومجتمعها المدنيّ، في مساعيها لخلق نماذج نموّ مُحتملة. وعدا كلّ هذا، يتحتّم على الشمال أن يرتّب بيته، ويُصلح نموذج نموّه الخاصّ، الذي يقوم أساسًا على حماية أسواق العالم الأوّل، وتزوّد الموادّ الأوّليّة من العالم الثالث بأسعار بخسة.

في ١٠ حزيران ١٩٩٩

تلي تواقيع: ممثّل الرئيس العامّ، و٦٧ رئيسًا إقليميًّا (٤ من أفريقيا، ١٣ من أميركا الوسطى واللاتينيّة، ٩ من أميركا الشماليّة، ١٨ من آسيا، ٢٢ من أوروبّا، و١ من أوستراليا).

(تعريب أ.ص. أبو جوده)

حقوق الطفل
في ضوء مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة

الأب مارون نصر الراهب اللبنانيّ*

مقدّمة

إعتبر الكثيرون أنّ القرن العشرين هو «عصر الطفل». ونظرت الكنيسة إلى الطفل كما العلم والعلماء على أنّه عالم قائم بذاته، وليس لأنّه سيصبح في ما بعد بالغًا، أو إنسانًا عاملًا ومنتجًا، يأخذ مكانه الطبيعيّ في المجتمع. لقد تعاظم الاهتمام بالطفل بقطع النظر عن عمره ومكانته في الأسرة، وراحت المؤسّسات التي تهتمّ بالطفولة، توليه اهتمامًا كبيرًا لدى ولادته، لا بل قبلها في بدء أيّام تكوينه الأوائل... وقبل أن يُطِلَّ على عالم النور والحبور.

هذا الاهتمام بالطفل ليس لأنّه نعمة وبشرى من الخالق وحسب، ولا لطيبته ونعومته وبراءة الخلق التي يتحلّى بها كلّ مولود جديد...، بل وأيضًا لضعفه وهشاشة تكوينه البيولوجيّ، وخاصّة نظرًا إلى العالم المعقّد الذي هو الطفل. لقد أقرّ بذلك كلّ العلماء، وجميع مَن عملوا في حقل طبّ الأطفال وعلم الجينات وعلم الوراثة وعلم النفس والطبّ النفسيّ وغيرها من العلوم، والتي تسجد كلّها لعظمة الخالق وتعقيدات الخَلْق في عالم الطفل الغريب.

(*) قاضٍ، رئيس هيئة في المحكمة الاستئنافيّة المارونيّة. أستاذ في كلّيّة الحقوق، جامعة الحكمة، بيروت.

إنّ الكنيسة وعت هذه الحقيقة، في ضوء ميلاد الطفل يسوع وقول الملاك: «إنّي أبشّركم بفرح عظيم...». وقداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في رسالته إلى الأولاد - **أطفال العالم**، التي صدرت عن الفاتيكان بتاريخ ١٣ كانون الأوّل ١٩٩٤، لمناسبة سنة العيلة، وضع رسالته هذه للأولاد في «مُناخ سلام الميلاد» وعرّفها بقوله: «الميلاد هو عيد ولد، عيد طفل جديد. هو إذًا عيدكم!».

إنّ كرامة الطفل هي على جانب كبير من الأهمّيّة، وهذا ما توحيه التأكيدات الكتابيّة. فالأطفال هم «إكليل الشيوخ» (أمثال ٦/١٧). والبنون هم «كغِراس زيتون حول المائدة» (مز ٣/١٢٨). إنّهم «ميراث من الربّ، وثمرة البطن ثواب منه» (مز ٣/١٢٧). فالطفل في العهد القديم هو شخص محظيّ لدى الله الذي يحميه بسبب ضعفه ونقصه الفطريّين، وهو المنتقم لحقوقه، (مز ٦/٦٧)، (خروج ٢٢/٢١-٢٣).

إنّ الله يستعذب صلاة الأطفال وقد أعدّ لنفسه تسبحة من أفواههم: «بأفواه الأطفال والرضّع أسّست لك عزّة» (مز ٨/٣).

ولم يجد صاحب المزامير صورة يعبّر فيها عن الاستسلام الممتلئ ثقة بالله، أفضل من صورة الطفل الصغير النائم في حضن أمّه (مز ١/١٣١). فأين يسوع من أطفال العالم؟!

قدّم يسوع نفسه إلى العالم طفلًا ضعيفًا يرتجف بين يدي أمّه مريم ويوسف المربّي. إحتضنه مزود من القشّ الوثير. «أولم يكن يليق إذًا بابن الله أن يصير طفلًا، ليفتح العهد الجديد؟».

إنّ موقف الطفل يسوع الخلاصيّ هذا دفع قداسة البابا إلى القول: «لَكَم الطفلُ عظيم في نظر يسوع! وبالإمكان أن نلفت النظر إلى أنّ الحقيقة المحيطة بالطفل تتخلّل بعمق صفحات الإنجيل. بل يسوغ القول إنّنا نستطيع اعتبار الإنجيل، في مجمله، «إنجيل الطفل»»[1].

---

(١) رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى الأولاد، الفاتيكان ١٩٩٤/١٢/١٣، ص ١٧.

من النبع الدافق هذا نهل المشترع التشريعات الجديدة، المنفتحة والمتطوّرة، وبخاصّة ما يعود منها لحقوق الطفل، والتي ظهرت بلغة تنضح بالروحانيّة، وتستلهم المواثيق الدوليّة والوثائق البابويّة والإرادات الرسوليّة ورسالة المجمع الڤاتيكانيّ الثاني.

١ - كيف تحدّد الكنيسة هويّة الطفل والراشد والقاصر؟

إنّ الباب التاسع عشر من **مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة** وعنوانه: «في الأشخاص والأفعال القانونيّة» يحدّد مفهوم الكنيسة للطفل والراشد والقاصر من الوجهة القانونيّة بقوله:

«يكون راشدًا الشخص الذي أتمّ السنة الثامنة عشرة من عمره، ومن دون هذا السنّ يكون قاصرًا» (ق ٩٠٩ بند ١).

وفي البند الثاني من القانون نفسه يقول: «يُعَدّ القاصر، قبل تمام السنّ السابعة طفلًا وغير مميّز، وإذا أتمّ السابعة عُدّ مميّزًا».

كما يعتبر هذا القانون في بنده الثالث أنّ «كلّ مَن فقد الرشد حسب غير مميّز، وعدّ شبيهًا بالأطفال».

أمّا الشرع السابق في الطقوس الشرقيّة والأشخاص والصادر سنة ١٩٥٧، في القانون ١٧ منه عدد ١ و٢ يحافظ على سنّ الثامنة عشرة للراشد والسابعة لغير البالغ. ولكنّه يحدّد سنّ البلوغ بالأربع عشرة سنة للذكر والثانية عشرة للأنثى كاملة. وهذا التحديد لا علاقة له بسنّ الزواج، حيث جاء في نظام سرّ الزواج الصادر في الثاني والعشرين من شباط سنة ١٩٤٩ ما نصّه: «لا يصحّ زواج الرجل قبل تمام السنة السادسة عشرة من عمره ولا زواج المرأة قبل تمام الرابعة عشرة من عمرها» (ق ٥٧ بند ١).

في هذا الباب يجب أن لا نأمل في وجود لغة لاهوتيّة أو أدبيّة تحمل تحديدًا لهويّة الشابّ أو الطفل أو القاصر، فنحن هنا تحت مجهر القانون، حيث الوصف أو التحديد قانونيّ وحسب، مقتضب، صريح، يستبعد ما

أمكن التأويل ويتوخّى الوضوح.

يتحدّث هذا الباب عن الشخص الطبيعيّ من الوجهة القانونيّة «Personne physique»: متى يكون راشدًا؟ ومتى يكون طفلًا؟ وذلك انطلاقًا من تحديد العمر (ق ٩٠٩ بند ١ و٢)، وانطلاقًا من إمكانيّة استعمال العقل «L'usage de la raison» (ق ٩٠٩ بند ٣). وكذلك انطلاقًا من إقامته في مسكن معيّن أو شبه مسكن. وقد جاء في هذا المجال: «أنّ القاصر يلزم بالضرورة مسكن أو شبه مسكن مَن هو خاضع لسلطته، ومَن اجتاز مرحلة الطفولة يستطيع أن يكتسب أيضًا شبه مسكن خاصًا، ومتى رُفعت عنه الولاية شرعًا على قاعدة الشرع المدنيّ يستطيع أن يكتسب أيضًا مسكنًا خاصًا به» (ق ٩١٥ بند ١). ويضيف القانون نفسه قائلًا: «مَن وُضع شرعًا تحت وصاية أو قيمومة لسبب غير القصور يكون له مسكن وشبه مسكن الوصيّ أو القيِّم عليه» (ق ٩١٥ بند ٢).

وانطلاقًا من تأكيد المشرِّع أنّ الشخص الراشد يملك ملء ممارسة حقوقه (ق ٩١٠ بند ١). فقد حدّد مسؤوليات القاصر بقوله: «يخضع الشخص القاصر في ممارسة حقوقه لسلطة الوالدين أو الأوصياء، إلّا في تلك التي يعصم فيها الشرع الإلهيّ أو القانونيّ القاصرين من هذه السلطة...» (ق ٩١٠ بند ٢). كما يحدّد القانون نفسه طريقة تعيين الأوصياء، وهذه تُمارس فيها أحكام الشرع المدنيّ حيث يقتضي، مع الحفاظ «على حقّ الأسقف الأبرشيّ بأن يعيِّن الأوصياء هو بنفسه إذا دعت الحاجة».

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ القانون الصادر بتاريخ ٢ نيسان سنة ١٩٥١، يؤكّد في الموادّ الرابعة والخامسة والسادسة منه، أنّه يدخل في اختصاص المراجع المذهبيّة: البنوّة وشرعيّة الأولاد ومفاعيلها، التبنّي، السلطة الوالديّة على الأولاد، حفظ الأولاد وتربيتهم حتّى اكتمال سنّ الرشد أي ثماني عشرة سنة كاملة. كما يدخل في اختصاصها فرض النفقة للوالدين والأولاد وتقديرها (الأصول والفروع). وكذلك الوصاية على

القاصر سنًّا وتعيين الوصيّ ومحاسبته وتبديله وعزله عند الاقتضاء. وقد خصّص قانون الأحوال الشخصيّة للطوائف الكاثوليكيّة الفصل الرابع منه للكلام على البنوّة وشرعيّة الأولاد، والفصل الخامس «في التبنّي»، والسادس «في السلطة الوالديّة وحراسة الأولاد...». كما خصّص هذا القانون الباب الثالث للنفقة بين الأصول والفروع، وكذلك الفصل التاسع للكلام على الوصاية.

٢ - إنتماء الأطفال إلى كنيسة مستقلّة

إنّ الباب الثاني في «الكنائس المستقلّة والطقوس» من **مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة**، في الفصل الأوّل منه، **تحت عنوان «في الانتماء** إلى كنيسة مستقلّة» أو إلى كنيسة متمتّعة بحكم ذاتيّ «**Sui Juris**»، أو كما درج بعضهم على ترجمتها «**بذات الحقّ الخاصّ**»، فهذا الباب يحدّد هويّة الطفل من خلال انتمائه إلى طقس معيّن وكنيسة ذات حقّ خاصّ.

انتماء الطفل هذا لم يعد محصورًا بالطقس الذي عُمّد فيه شرعًا، كما ورد في الإرادة الرسوليّة في **الطقوس الشرقيّة والأشخاص للكنائس الشرقيّة** للعام ١٩٥٧، والتي جاء فيها: «بين الطقوس المختلفة يكون المرء من الطقس الذي عُمّد فيه شرعًا» (ق ٦ بند ١). وقد ذهب البند الثاني إلى القول إنّه حتّى ولو لضرورة قصوى منح المعموديّة خادم من طقس آخر ولسبب صوابيّ وبإذن الرئيس الكنسيّ الخاصّ، أو عن خداع، «فليعدّ المعمّد على هذا النحو تابعًا للطقس الذي كان يجب أن يُعمّد فيه».

أمّا الشرع الشرقيّ الجديد فقد توسّع كثيرًا في هذا المجال، وأظهر انفتاحًا كبيرًا ومفهومًا عميقًا للانتماء إلى الكنائس المستقلّة، وسعى إلى عصرنة القوانين بما يكفل أكبر قدر من حرّيّة انتماء الأشخاص إلى كنائسهم ومجتمعاتهم، كما أعطى المرأة الأمّ قدرًا كبيرًا من المسؤوليّة ودورًا فعّالًا في انتماء الأطفال إلى كنيستهم عبرها، لم يكن له سابقة في ما مضى في القوانين والنظم الكنسيّة وربّما المدنيّة منها.

فقد جاء في مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة أنَّ الابن الذي لم يبلغ الرابعة عشرة من عمره ينتمي بالعموديّة إلى الكنيسة المتمتّعة بحكم ذاتيّ والتي ينتمي إليها والده الكاثوليكيّ؛ لكنّه ينتمي إلى الكنيسة المتمتّعة بحكم ذاتيّ التي تنتمي إليها والدته، إنْ كانت والدته وحدها كاثوليكيّة، أو إنْ طلب ذلك كلا الوالدين متّفقين، مع عدم الإخلال بالشرع الخاصّ المقرّر من قِبَل الكرسيّ الرسوليّ (ق ٢٩ بند ١).

وفي البند الثاني من القانون نفسه، يطرح المشترِع حالات ثلاثًا لم يرد ذكرها في الإرادة الرسوليّة السابقة، وهي: إذا كان الولد الذي لم يتمّ الرابعة عشرة من عمره:

أ - إبنًا لأمّ غير متزوّجة فَيُنمى إلى الكنيسة المستقلّة التي تنتمي إليها الأمّ.

ب - إبنًا لوالدين مجهولين فَيُنمى إلى الكنيسة المستقلّة التي ينتمي إليها ذانِك اللذان عُهد به إليهما شرعًا. ولم يغب عن بال المشترع حالات التبنّي التي يمكن أن تحصل في هذا المجال، فقال: «وإذا تعلّق الأمر بأب وأمّ تبنّياه، فيُطبَّق البند ١».

ج - إبنًا لوالدين غير معمّدين فيُنمى إلى الكنيسة المستقلّة التي ينتمي إليها ذاك الذي تولّى تربيته على الإيمان الكاثوليكيّ.

ويحدّد القانون الجديد حالة مَن بلغوا الرابعة عشرة من عمرهم، مع حفاظه على الشرع الخاصّ الذي يقرّره الكرسيّ الرسوليّ، بقوله: «كلّ مَن تقدّم للمعموديّة وقد أتمّ الرابعة عشرة من عمره، له الحرّيّة في اختيار أيّة كنيسة متمتّعة بحكم ذاتيّ، والانتماء إليها بقبول المعموديّة فيها...» (ق ٣٠). كما يحذّر القانون ٣١ كلّ مَن يسعى إلى حمل أيّ مؤمن، وبأيّ وجه من الوجوه، من الانتقال إلى كنيسة أخرى مستقلّة. أي عدم استمالة أيّ مؤمن للانتقال إلى كنيسة أخرى متمتّعة بحكم ذاتيّ.

ولكن ما هو مصير الأولاد في زواج مختلط؟ أو عند انتقال أهلهم

إلى كنيسة أخرى مستقلّة؟!

أ - إذا انتقل الوالدان أو القرين الكاثوليكيّ في زواج مختلط إلى كنيسة مستقلّة أخرى، ينمى حكمًا إلى تلك الكنيسة الأولاد الذين لم يبلغوا الرابعة عشرة من سنّهم كاملة.

ب - أمّا إذا انتقل أحد الوالدين فقط، في زواج بين كاثوليكيّين، إلى كنيسة مستقلّة أخرى فلا يُنقل الأولاد إلّا برضى الوالدين كليهما.

ج - أمّا بعد إتمام السنّ الرابعة عشرة فيستطيع الأولاد العودة إلى الكنيسة المستقلّة السابقة (ق ٣٤). أي فللأولاد أن يعودوا إلى كنيستهم الأولى المتمتّعة بحكم ذاتيّ.

٣ - واجبات الأهل تجاه أولادهم

«إنجاب البنين وتنشئتهم» يشكّل هدفًا من أهداف الزواج الأساسيّة (ق ٧٧٦ بند ١). كان يشكّل هذا الهدف غاية أولى في **نظام الزواج** السابق: «للزواج غاية أوّليّة هي ولادة البنين وتربيتهم...» (ق ٢). أمّا في **مجموعة** قوانين الكنائس الشرقيّة فهو جديد برمّته ويستند في تحديد غايات الزواج إلى الوثيقة الشهيرة من المجمع الڤاتيكانيّ الثاني: **فرح ورجاء** *Gaudium et spes* (**دستور راعويّ الكنيسة في عالم اليوم**، عدد ٤٨/ ١). حيث الزواج يشكّل شركة مدى الحياة بين رجل وامرأة... من طبيعته أن يهدف إلى خير الزوجين وإلى إنجاب البنين وتنشئتهم (ق ٧٧٦ بند ١). وحيث لم تعد هناك غايات رئيسيّة وأُخَر ثانويّة للزواج، أي لم يعد هناك سلّم وأولويّات ودرجات في تحديد الغايات، بل أصبح الزواج وحدة حياة، عهدًا وشركة بين الزوجين في الحياة كلّها.

إنّ أمر تنشئة الأولاد منوط بالأهل، وقد أفردت **مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة** لذلك عدّة قوانين، لم يأت على ذكرها «نظام الزواج» السابق. وقد أكّدت هذه المجموعة أنّه يقع «على الوالدين أوّلًا واجب تنشئة أبنائهم بالكلام والمَثَل على الإيمان وممارسة الحياة المسيحيّة،

ويمثّل هذا الواجب يقع أيضًا على مَن يقومون مقام الوالدين وعلى العرّابين» (ق ٦١٨).

ويحرص الشرع الجديد على الواجب المهمّ هذا، وعلى حثّ الأهل على أن ينتقوا مَن يساعدهم في التنشئة «وأن يختاروا وسائل التربية الضروريّة والمفيدة». وهذا ما أمر به الشرع الجديد، بقوله: «أمر تربية الأبناء منوط أوّلًا بالوالدين أو مَن يقوم مقامهم، ولهذا يجب أن يربّوا أبناءهم بوجه خاصّ على تقوى الله ومحبّة القريب، في أسرة مسيحيّة يحفل جوّها بالإيمان والمحبّة المتبادلة» (ق ٦٢٧ بند ١). ويضيف البند الثاني: «إذا كان فوق طاقة الوالدين أن يقوموا بتنشئة أولادهم الكاملة فعليهم أن يعهدوا إلى غيرهم في قسم من هذه التنشئة، وأن يختاروا وسائل التربية الضروريّة والمفيدة». كما يعطي البند الثالث الأهلَ الحقّ بأن يختاروا بحرّيّة عادلة وسائل التنشئة، ولكن مع التقيّد بالقانون ٦٣٣ والذي يعطي كذلك الأسقفَ الأبرشيَّ الحقَّ بأن يبتّ ويحكم في أمر أيّ مدرسة، إن كانت تحقّق مقتضيات التربية المسيحيّة أم لا، كما يعود إليه بحسب هذا القانون ولسبب خطير «أن يحظّر على المؤمنين ارتياد إحدى المدارس». ويحثّ في البند الثالث منه الأهل على «إرسال أبنائهم إلى المدارس الكاثوليكيّة في حال تساوت مع غيرها في الأمور الأخرى».

وفي مجال الدعوة إلى الاهتمام الراعويّ من قبل رعاة النفوس والحرص من قبلهم على تأهيب المؤمنين لحالة الزواج، وذلك بالوعظ والتعليم الدينيّ الملائمين للأحداث والراشدين، يدعو القانون (٧٨٣ بند١) الفقرة الأولى قائلًا: «فضلًا عن الحقّ الأوّل والواجب اللذين يفرضان على الوالدين الاعتناء بتنشئة أبنائهم الجسديّة، والدينيّة، والأخلاقيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة على قدر طاقتهم».

كما تحرص الكنيسة حتّى في الزواجات المختلطة على دعوة الفريق الكاثوليكيّ لكي يبذل:

«قصارى جهده لكي يُعمّد الأبناء جميعهم وينشّأوا في الكنيسة

الكاثوليكيّة» (ق ٨١٤/ ١). وأيضًا في حال الافتراق بين الزوجين «فلا بدّ أبدًا من الحرص على ضمان الواجب من معيشة الأولاد وتنشئتهم» (ق ٨٦٥)[٢].

---

(٢) هذا القانون كان يقابله في «نظام سرّ الزواج» القانون ١٢١ ونصّه: «عند الافتراق يجب أن يربّى الأولاد لدى الزوج البريء، وإذا كان أحد الزوجين غير كاثوليكيّ فلدى الزوج الكاثوليكيّ، ما لم يأمر الرئيس الكنسيّ بخلاف ذلك في كلتا الحالتين لخير البنين أنفسهم، على أن تُضمن دومًا تربيتهم الكاثوليكيّة». فالشرع الجديد بداعي الروح المسكونيّة قد أهمل هذا الأمر: «نظام الكنيسة الكاثوليكيّة في خدمة وحدة المسيحيّين».

- راجع: دليل لتطبيق مبادئ الحركة المسكونيّة وقواعدها، المجلس الحبريّ لتعزيز الوحدة بين المسيحيّين، الفاتيكان ١٩٩٣، ص ٢٩.

- تجدر الملاحظة هنا، أنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، القانونين ٨١٤ و٨١٥، تلزم الفريق الكاثوليكيّ فقط بأن يعلن أنّه مستعدّ لأن يدرأ عن نفسه ضياع الإيمان، وأن يعد وعدًا صادقًا بأنّه سيبذل قصارى جهده لكي يعمّد الأبناء جميعهم وينشّئهم في الكنيسة الكاثوليكيّة (ق ٨١٤). ويضيف القانون، أنّه يجب أن يحاط الطرف الآخر علمًا بهذه الوعود والمسؤوليّات، وعلى الشرع الخاصّ في كلّ كنيسة مستقلّة أن يحدّد الطريقة التي تتمّ فيها التصريحات (ق ٨١٤-٨١٥).

أمّا دليل الحركة المسكونيّة فيوضح أنّه: «وفي الوقت نفسه، يجب أخذ العلم بأنّ الطرف غير الكاثوليكيّ يمكن أن يوجس هو أيضًا واجبًا مماثلًا بداعي التزامه المسيحيّ. ولا بدّ من الملاحظة أنّ الحقّ القانونيّ لا يُلزم هذا الطرف بأيّ وعد خطّيّ أو شفهيّ» (دليل لتطبيق مبادئ الحركة المسكونيّة، عدد ١٤٩، ص ١٠٩). وتسهيلًا لأمر تربية الأولاد وإبعادهم عن التجاذبات التي يمكن أن تحصل بين زوجين في زواج مختلط، يقترح الدليل أنّه «في أثناء الاتّصالات ما بين المزمعين أن يعقدوا زواجًا مختلطًا، يمكن أن يُقترَح وأن يُحبَّذ النقاش - بل القرار، قبل الزواج، إن أمكن - في شأن المعموديّة والتربية الكاثوليكيّة للأولاد الذين سوف يرزقونهم» (عدد ١٤٩، ص ١٠٩).

- بما يعود إلى الزواجات المختلطة، فهناك قضيّة العماد وأمر تنشئة الأولاد الكاثوليكيّة.

* فالعماد في نظر مجلس أساقفة كندا، مثلًا، يعتبر valide صحيحًا في ما يختصّ بالشرقيّين الأرثوذكس، وكذلك عند الكنائس الأنغليكانيّة، واللوثريّة والمعمدانيّة والكنيسة المتّحدة (Anglicane, Luthérienne, Presbytérienne et Unie).

* أمّا الوعود التي يجب أن يقطعها الفريق الكاثوليكيّ على نفسه فتتمّ شفويًّا، بحسب مجلس أساقفة كندا، (Les promesses, faites oralement) وبحضور الكاهن أو=

وحتّى في دعاوى إعلان بطلان الزواج، تحرص الكنيسة على أن يتضمَّن الحكم واجب تنبيه الخصمين على الواجبات الأدبيّة أو حتّى المدنيّة التي قد تترتّب على كلّ منهما تجاه الآخر، ويضيف الشرع: «وتجاه أولادهما في ما يختصّ بإعالتهم وتربيتهم» (ق ١٣٧٧).

٤ - عماد الأطفال

لقد أوجبت مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة على الوالدين تعميد أولادهم وتنشئتهم على إيمان الكنيسة الكاثوليكيّة: «يجب على الوالدين أن يعملا على تعميد طفلهما في أقرب وقت ممكن تمشّيًا والعادة المشروعة» (ق ٦٨٦ بند ١). كما أوجب المشترع ضرورة وجود عرّاب واحد على الأقلّ للمعتَمَد، تقوم مهمّته «بأن يقف إلى جانب المعتَمَد الذي تجاوز سنّ الطفولة في تلقينه المبادئ المسيحيّة، أو أن يقدّمه إذا كان طفلًا ويحوطه بالعناية، حتّى يسير ذلك المعتَمَد بمعموديّته سيرة مسيحيّة لائقة، ويقوم قيامًا أمينًا بالواجبات التي تقتضيها» (ق ٦٨٤ بند ١ و٢). وقد حدّد القانون ٦٨١ من المجموعة في بنوده الخمسة الشروط التي يجوز فيها تعميد الطفل، وأوّلها: «أن يكون هناك أمل وطيد في أن ينشأ على إيمان الكنيسة الكاثوليكيّة... وأن يقبل ذلك الوالدان، أو أحدهما فقط، أو الشخص الذي يقوم مقامهما شرعًا» (بند ١). كما سمح البند الثاني في أن «يُعمَّد الطفل المُسيَّب واللقيط»، والبند الثالث في أن «يُعمَّد كالأطفال مَن حرموا استعمال العقل منذ الطفولة». وأجاز البند الرابع «أن يُعمَّد الطفل

=معاونه الذي يقوم بالمعاملات السابقة للزواج، ووجود الشهود ليس بالأمر الضروريّ، ولكن يجب أن يعلم الفريق الآخر، في حينه، بهذه الوعود. (Décret N° 34 in: Document officiel de la CECC, N° 623, du 08.03.1990).

* وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنّ التعميم الصادر عن مجمع عقيدة الإيمان بتاريخ ٦/١٢/١٩٧٣ «حول فسخ الزواج لصالح الإيمان» يقضي في المادّة الأولى منه، الفقرة الثالثة: «أن يترك الزوج غير المعمّد، أو المعمّد خارج الكنيسة الكاثوليكيّة للزوج الكاثوليكيّ، الحرّيّة والإمكانيّة لأن يمارس ديانته وأن يُربّي أولاده في الكنيسة الكاثوليكيّة...».

من والدين كاثوليكيّين أو حتّى غير كاثوليكيّين، عندما يُهدِّدُ حياته خطر شديد وتحكم الفطنة بأنّه سيموت قبل بلوغ سنّ الرشد». وجاء في البند الخامس والأخير من هذا القانون أنّه يعمّد على وجه جائز «ابن المسيحيَّين غير الكاثوليكيَّين إذا طلب ذلك الوالدان، أو أحدهما فقط، أو الشخص الذي يقوم مقامهما شرعًا، وإذا استحال عليهم، مادّيًا أو معنويًّا، الوصول إلى كاهنهم الخاصّ». ونظرًا إلى المعطيات البيولوجيّة العلميّة الحديثة وموقف الكنيسة الإيجابيّ من التطوّرات العلميّة المعاصرة خاصّة في مجال علم الطفولة، وبعد أن أكّد القانون ٦٧٩ قائلًا: «يستطيع كلّ إنسان أن يتقبّل سرّ المعموديّة...»، حثّ المشترع من خلال القانون ٦٨٠ على تعميد الجنين السَّقْط، بقوله «يُعمَّدُ السِّقْطُ إذا كان حيًّا وأمكنَ تعميدُه».

وبعد أنّ عدَّد القانون ٦٨٢ الشروط الضروريّة لمَن تجاوز سنّ الطفولة، لكي يستطيع أن ينال سرّ المعموديّة، أكّد القانون ٦٨٩ إلزاميّة تسجيل عماد الأطفال من قِبَل خوري الرعيّة في سجلّ العمادات، بدقّة وبغير إبطاء. كما أمر، وعلى غير عادة القوانين السابقة التي لم تأت إطلاقًا على ذكر مثل هذه التفاصيل، بأن يُدرج اسم الأمّ إذا تعلّق الأمر بمولود لأمّ غير متزوّجة، وكذلك اسم الأب إذا ثَبُتَتْ أبوّته، بقوله: «وإذا تعلّق الأمر بمولود لأمّ غير متزوّجة، يجب إدراج اسم الأمّ إذا اتّضح أمر أمومتها علنًا، أو طلبت الأمّ ذلك من تلقاء نفسها كتابة أو أمام شاهدين، وكذلك يُدرج اسم الأب إذا ثبتت أبوّته بوثيقة رسميّة، أو بتصريحه هو أمام الراعي وشاهدين، أمّا في سائر الحالات فيسجّل اسم المعمّد من غير أيّ ذكر لاسم أبيه أو والديه» (بند ٢).

وفي حالات التبنّي، جاء في البند الثالث من القانون نفسه: «وإذا تعلّق الأمر بابن بالتبنّي، فتسجّل أسماء المتبنّي، وأسماء الوالدين الطبيعيّين أيضًا - على الأقلّ إذا كان هذا هو إجراء التوثيق المدنيّ في تلك المنطقة - ووفقًا للبندين ١ و٢ ومع أخذ الشرع الخاصّ بعين الاعتبار».

كما ذهب المشترع إلى «فرض العقوبة على الأهل أو مَن يقوم

مقامهم، الذين يقدّمون أولادهم للمعموديّة أو للتربية في ديانة غير كاثوليكيّة» (ق ١٤٣٩)[٣].

٥ - تنشئة الأطفال

تشدّد الكنيسة الكاثوليكيّة على تلقين أبنائها العلمانيّين منذ الصغر التعليم المسيحيّ، وأن يحصّلوا اطّلاعًا يتلاءم مع طاقتهم ووضعهم على العقيدة التي أوصى بها المسيح ونَقلَها تعليم الكنيسة الصحيح (ق ٤٠٤ بند ١). ما تحرص الكنيسة كلّ الحرص على إعطاء أبنائها ثقافة إنسانيّة مشبعة بروح الإيمان المسيحيّ، وهذا الواجب يقع بالأخصّ على عاتق المدارس الكاثوليكيّة، والتي عليها أن «تساعد الشبّان، وهم يعملون على تكوين شخصيّتهم، على أن ينموا في الوقت نفسه بحسب الخليقة الجديدة التي تحوّلوا إليها بالمعموديّة. . .» (ق ٦٣٤ بند ١). وحيث لم يتسَنَّ لهم تعليم كاثوليكيّ، في المدارس التي تخلو منه، يشدّد القانون على أنّه «يجب أن يُستعاض من ذلك بتنشئة كاثوليكيّة صحيحة لجميع الطلّاب الكاثوليكيّين» (ق ٦٣٧).

«إنّ الكنيسة تُعوّل عليهم (على الأولاد) لإعطاء الحياة الكنسيّة

---

(٣) إنّ ما جاء في هذا القانون لا ينطبق على الفريق الكاثوليكيّ الذي سعى إلى تربية أبنائه من زواج مختلط وأخفق في ذلك. وهذا ما أوضحه دليل الحركة المسكونيّة بقوله: «على الزوج الكاثوليكيّ، في اضطلاعه بواجب نقل الإيمان الكاثوليكيّ لأبنائه، أن يحترم الزوج الآخر في حرّيّته الدينيّة وضميره. . . ولكن إذا بذل الطرف الكاثوليكيّ كلّ مساعيه وأخفق في تعميد أبنائه وتربيتهم في الكنيسة الكاثوليكيّة، فهو لا يقع تحت طائلة العقوبة» المنوّه عنها في م ح ق، ق ١٣٦٦، م ق ك ش، ق ١٤٣٩. «بيد أنّه لا يزال ملزمًا إشراك أبنائه في الإيمان الكاثوليكيّ. هذا الواجب لا ينفكّ قائمًا، ويمكن أن يفرض على الطرف الكاثوليكيّ، مثلًا، أن يقوم بدور فاعل في المساهمة في خلق جوّ في البيت، وأن يبذل غاية المستطاع، بالكلام والمثال ليساعد سائر أعضاء الأسرة في تقدير القِيَم التي يمتاز بها التقليد الكاثوليكيّ. . . وأن يصلّي مع أسرته ليلتمس نعمة الوحدة بين المسيحيّين، كما أرادها الربّ» (عدد ١٥١، ص ١١٠).

والحياة الاجتماعيّة انطلاقة جديدة»[٤]. ويضيف الإرشاد الرسوليّ، فيغدوا بذلك فاعلي «البشارة الجديدة». ولهذا يشدّد الإرشاد على أنّه «ينبغي أن يتلقّوا تنشئة فكريّة وروحيّة متينة، تروي عطشهم إلى المطلق والحقيقة، وحيثما يسلكوا يجب أن يَلقَوا ما يحتاجون إليه من مواكبة روحيّة»[٥]. وهذا ما يوافق الذي جاء في القانون ٦٢٩ شرقيّ جديد، والذي يدعو المربّين إلى أن «تشمل التنشئة كامل الشخص الإنسانيّ، حتّى إذا تمّت التنمية المتناسقة للطاقات الطبيعيّة والعقليّة والأدبيّة، وتثقيف الشبّان بالفضائل المسيحيّة، تهيّأوا لمعرفة الله ومحبّته على وجه أفضل، وتقدير القِيَم الإنسانيّة والأخلاقيّة بضمير مستقيم، واعتناقها بحرّيّة صحيحة، وبتنميتهم على الإحساس بالعدالة والمسؤوليّة الاجتماعيّة يسيرون مع الآخرين مسيرة أخويّة مشتركة».

خاتمة

وخُلاصة الكلام:

تستلهم الكنيسة معاني الطفولة من حدث ولادة طفل بيت لحم... يسوع رمز أطفال البشريّة... هو فرح الكنيسة والعالم... إنّه الفرح العظيم. طفولته رافقتها مأساة أطفال كثيرين، والكنيسة تخاطب أطفال العالم من خلال أطفال بيت لحم، وتمتدحهم بعبارة الشاعر Prudence (٤٠٥ م) القائل: «كأزهار الشهادة قطعها مضطّهِدُ المسيح، وهي بعد في فجر الحياة، كما تَقصف العاصفة الورود وتبدّدها، وهي بعدُ براعم»[٦].

ولأصدقائه الأولاد يستخلص البابا عِبَر الميلاد بقوله: «بإمكانكم أن تميّزوا من خلال تاريخ طفل بيت لحم، مصير أطفال العالم بأسره. إنّ كلّ

---

(٤) الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، البابا يوحنّا بولس الثاني، بيروت في ١٠/٥/١٩٩٧، ص ٨١.

(٥) الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، يوحنّا بولس الثاني، بيروت في ١٠/٥/١٩٩٧، ص ٨١.

(٦) **رسالة إلى الأُسَر**، للبابا يوحنّا بولس الثاني، في ٢/٢/١٩٩٤، ص ١٠٧.

ولد لا يجسّد فرح أهله وحسب، بل فرح الكنيسة والمجتمع...».

ويروح قداسته يعدّد الأخطار التي تهدّد أطفال العالم: كالجوع والبؤس والموت بسبب المرض وسوء التغذية، فيسقطون ضحايا الحرب، ويتخلّى عنهم أهلهم فيضطرّون إلى العيش بلا سقف. يُحرمون دفء العائلة، يعانون من العنف بأشكاله المتعدّدة ومن ظلم البالغين. ويأسف قداسة البابا على أنّ الكبار يسبّبون للأولاد هذا الألم بطريقة أو بأخرى[7].

ويبقى أن نقول إنّ الطفل عظيم في نظر يسوع وكنيسته. أولم يقدّمه نموذجًا حتّى للبالغين أنفسهم: «فالسماء موعودة للأبرياء براءة الأطفال»؟[8]. فمع إطلالة الألف الثالث الميلاديّ، يبقى التحدّي الكبير احترام حقوق الإنسان، ويبقى المطلب الأساسيّ رسم سياسة عالميّة تنبع من هذه الحقوق، وتضع في سلّم أولويّاتها الاهتمام الكامل بحقوق المرأة وكرامتها وحقوق الطفل، وإدانة كلّ خرق يطاول حقوق الكائن البشريّ. إنّ قضيّة حقوق المرأة والطفل هي قضيّة حضارة وقد جعلتها الكنيسة الكاثوليكيّة محور اهتمامها، بجعلها العيلة قيمة تفوق كلّ القيم، وعلى عافيتها تستند عافية المجتمع ويتعلّق نموّه واستقراره. إنّها الجزء الأهمّ من «حضارة المحبّة» التي صاغ خطوطها قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني. فإن كانت المرأةُ سِفْرَ نشيد أناشيد الحياة، فالطفل هو شعلة المحبّة فيها ونداء السماء إليها.

(٧) رسالة قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى الأولاد، الفاتيكان، ١٣/١٢/١٩٩٤، ص ١٠.

(٨) المرجع نفسه، ص ١٨.

الله

في أدب جبران خليل جبران

الدكتور جرجس شكيب سعاده*

مقدّمة

يوم ألقى المهاجرون رحلهم في الديار الأميركيّة، كانوا مضمّخين بعطر الشرق ونكهة ترابه. على وجوههم إشراقة شمسه وفي نفوسهم، من حضارته وتاريخه وعاداته والتقاليد، بصمات باتت متأصّلة لا يمحوها مكان، ولا يطويها زمان. حين أبحروا، سافروا على اسم «الله» وبركات «الله» ومشيئته. . . . ذلك بأنّ الربّ أطلّ على الشرق فكانت الديانات وفيه حلّ وتجسّد فأصبح الشرقيّ مسكونًا بالألوهة الحقّ حينًا، وبهواجسها حينًا آخر. وصار الله ودينه أو أديانه أقدارًا محتومة يفيء إليها الشرقيّ في الأفراح والأتراح، في اليسر والعسر، في السلم والحرب. ولو أحصينا ذكر الله عند جميع الأمم في الكون قاطبة، لما وقعنا على كمّ من التكرار يوازي ما نجده عند الشرقيّين في هذه البقعة المتوسّطيّة التي تجمع يهودًا ومسيحيّين ومسلمين والذين في ألفتهم أو تنابذهم، في انفتاحهم حتّى عناق الله، أو في تقوقعهم على خصائصهم وحصر الله ضمن حدودها كأنّه إله متعدّد، إنّهم في الحالين يتفوّهون بذكره، يردّده الفَرْدُ منهم عشرات المرّات يوميًّا.

(*) أستاذ في الجامعتين اللبنانيّة واليسوعيّة، بيروت.

فليس غريبًا إذًا، والحالة كذلك، أنْ يحمل اللبنانيّ المهاجرُ «الله» زادًا فكريًّا ولفظيًّا في باله وعلى لسانه وقلبه في ديار الغربة.

وإذا تتبّعنا أدب جبران نرى أنّ الله قائم فيه وهو إله متعدّد الصفات متنوّع الأسماء متحوّل تفترق سماته تبعًا للزمان والمكان، الأمر الذي يدلّ مبدئيًّا على تأثّر هذا الأديب بالديانات «السماويّة» ووجوه الوحي فيها.

لذلك، سأسعى في البحث هذا إلى تسليط الأضواء على مفهوم الله في الديانات الموحّدة الثلاث، بغيَة إبراز وجوه التوافق بين نظرة جبران إلى الله من جهة، ونظرة كلّ منها إليه تعالى، من جهة ثانية. كما سأسعى إلى رصد العوامل التي حوّلت جبران عن الفكر الدينيّ التقليديّ ليصنع لذاته ملامح لدين جديد، أو ليبدّل في الوجوه المعروفة، ويبرزها كما يشتهي تبعًا لفلسفته الخاصّة في شؤون الدين والحياة.

أوّلًا: الله بين اليهوديّة وجبران

أ – مفهوم الله في التوراة أو العهد القديم

لا شكّ في أنّ اليهوديّة كانت الديانة الأولى التي رسمت خطًّا واضحًا بين الأرض والسماء: «في البدء خلق الله السماوات والأرض»[١]. وقالت بوحدانيّته تعالى: «إسمع يا إسرائيل، إنّ الربّ إلهنا ربٌّ واحد»[٢]. وأنّه «روح يرفّ على وجه المياه»[٣] ويستمرّ الأوّل والأخير[٤] في ديمومة حضور[٥]. هذا والإله في العهد القديم يؤنّب الإنسان الوثنيّ، ويسعى إلى تصحيح مساره في فهم الألوهة وإلى ردعه عن الخطيئة فكرًا وعملًا، وثنيه عمّا كسبه من عادات سيّئة في البيئات الوثنيّة

(١) العهد القديم (سفر التكوين ١: ١).
(٢) العهد القديم (تثنية الاشتراع ٦: ٤).
(٣) العهد القديم (تكوين ١: ٢).
(٤) العهد القديم (أشعيا ٤٣: ١٠).
(٥) العهد القديم (أشعيا ٤٠: ١).

المستسلمة لنزعاتها وشهواتها. وإنّ الله في منظار اليهوديّة «شخص حيّ»[٦]، وهذه الصفة تتكرّر في أسفار العهد القديم[٧] وهو يظهر ذاته نورًا أو عمودًا من نور. وقد اصطفى له شعبًا يكون بمنزلة ابنه الوحيد. وإنّ البون شاسع بين الله والإنسان[٨]. فالله إذًا منزّه عن الأشكال، لذا ترفض الشريعة الموسَويّة صنع تماثيل له. ورغم هذا الفرق والبعد، فإنّ اليهوديّة تعتبر أنّ الله عادل يحاسب ولكنّه رحوم يسامح. وهو حكمة[٩] فاعلة ومشاركة في صنيع هذا العالم. ومن ثمارها تَحَوُّل بعض الشخصيّات، بقدرة إلهيّة، لتفعل أعمالًا استثنائيّة وتدفع الشعب باتّجاه الخلاص. لذلك سيكون المسيح المنتظر مملوءًا من روح الربّ[١٠] وهو الذي سيحمل بشرى الخلاص.

ب - جبران ومفهوم الإله عند اليهود

رفض جبران إله إسرائيل العتيق القاسي الذي لا يعرف الرحمة، والجالس أبدًا في كرسيّ القضاء يزن الأغلاط والهفوات[١١]. فهو يراه نطيفًا رحومًا. وموقف جبران من اليهود شعبًا متعصّبًا جعله يبتعد عن إلههم أو يبدّل في بعض سماته فلا يظلّ إلهًا مختصًّا ببني إسرائيل: «إنّ يهوه الذي أحَبّكِ يا صهيون قد سلاكِ وحجب وجهه عن ربوعك، ورفع يده عن قلوب ملوكك، ورفع نقابه عن أرواح كهّانك، وأطفأ الشعلة التي أوقدها في نفوس أبنائك»[١٢]. وأضاف جبران أنّ سبب سقوطها هو تحويل وجهها عن الحقّ لتصير كالفاجرة. لقد ربط جبران، بطريقة غير مباشرة، موقفه من الله عند اليهوديّة بموقفه من اليهود. وصرّح للحويّك في باريس

---

(٦) العهد القديم (يشوع ٣: ١٠).
(٧) العهد القديم (سفر الخروج ١٣: ٢١).
(٨) العهد القديم (أشعيا ٤٠: ١٨).
(٩) العهد القديم (حكمة ٩: ٤).
(١٠) العهد القديم (حزقيال ٢: ٢، ٣ و٨: ٣).
(١١) جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة المعرّبة (في ما بعد: م.ك.م.)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٢٦.
(١٢) وهيب كيروز، عالم جبران الفكري، دار بشاريا، لبنان، ١٩٨٤، مجلّدان، ص ١٨٣.

أنّه لا يرتاح للوسط اليهوديّ[١٣]. وهو لا يحبّهم مع أنّهم يثيرون إعجابه أحيانًا.

إنّ رَفْضَ جبران للإله اليهوديّ، وإيمانه بالمسيح ابن الله، جعلاه يبدّل في المواضع التاريخيّة. في كتابه يسوع ابن الإنسان يعتقد أنّ البلاد الشماليّة أي الجليل ولبنان، قد استجابت لدعوة الناصريّ الروحيّة[١٤]، نقيض اليهود الذين رفضوا التسامي الروحيّ والابتعاد عن مظاهر الجاه الدنيويّ وأحلام التفوّق المزيّف. لقد سلخ جبران يسوع عن هويّته اليهوديّة على أنّه إله إسرائيل وأعطاه هويّته المسيحيّة على أنّه إله لجميع البشر. ورغب في شتات اليهود بين الأمم ليذوبوا في الوحدة الإنسانيّة من طريق المحبّة التي جعلها المسيح غاية في رسالته[١٥]. كلّ ذلك لا يعني افتراقًا تامًّا بين جبران واليهود، فهناك مواقف ائتلافيّة في النظر إلى الله.

يقول جبران: إنّ الله جَبَلَ الإنسان الأوّل[١٦]. ويذكر العهد القديم «جبل الربّ الإله آدم ترابًا من الأرض»[١٧] وهو الرحمة[١٨]. وفي العهد القديم: إله الرحمة «كلّ سبل الله رحمة»[١٩]. كما هو القادر عند جبران[٢٠]. وإله إسرائيل كان قادرًا إذ صنع الأرض والسموات[٢١]. وكلّي المعرفة[٢٢]. وعند الأنبياء روح المعرفة[٢٣]. إنّه العادل الرحوم عند

(١٣) يوسف الحويّك، ذكرياتي مع جبران، حرّرتها إدفيك شيبوب، مؤسّسة نوفل، بيروت ١٩٧٩، ص ١٤٥.
(١٤) م.ك.م.، ص ٢٤٠-٢٩٠-٢٩٨.
(١٥) نبيّ الحبيب، ج١، ص ١٤٦.
(١٦) المجموعة الكاملة العربيّة (في ما بعد: م.ك.ع.)، ص ٤٢.
(١٧) تكوين (٢: ٧).
(١٨) م.ك.ع.، ص ١٢٧.
(١٩) المزامير (مزمور ٢٥: ١٠).
(٢٠) م.ك.ع.، ص ١٣٤.
(٢١) تكوين (٢: ٤).
(٢٢) م.ك.ع.، ص ١٣٥.
(٢٣) أشعيا (١١: ٢).

جبران[٢٤]. والعادل الكلّي الرحمة في العهد القديم[٢٥]. وهو الروح في الموقنين[٢٦]. والباعث الروح[٢٧]. والمرسل الروح لتحلّق[٢٨]. ويرفّ عند جبران على وجه المياه[٢٩]. وفي العهد القديم: «وروح الله يرفّ على وجه المياه»[٣٠]. وهو عند جبران إله الحياة والموت والذي يحيي المؤمن، وغير المرئي، والعارف بالأسرار، والحنان والقاضي بحكمة، وروح قدّوس، وهو كلّ شيء[٣١].

وفي العهد القديم: نفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفسًا حيّة. ويعيد الله إليهم الروح، وإله إسرائيل مخلّص، والله ينظر إلى أقاصي الأرض، وهو حنّان رحيم ويتمتّع بالحكمة، وقدّوس وليس إلهٌ قبله ولا بعده[٣٢].

ثانيًا: جبران والله في العهد الجديد

أ - الله في العهد الجديد

تؤمن المسيحيّة بأنّ الله واحد، وتختلف عن اليهوديّة والإسلام في قضيّة التثليث التي تجمع الآب والابن والروح القدس في واحد. والتفسير الأفضل والأوضح للنظرة المسيحيّة إلى الله، ينطلق من قانون الإيمان[٣٣] الذي أعلن أنّ الله هو ثالوث أقدس: آب وابن وروح قدس، وأنّ يسوع هو

---

(٢٤) م.ك.ع.، ص ١٤١.
(٢٥) حكمة (١١: ٢٣).
(٢٦) م.ك.ع.، ص ١٥٤. القضاة (٦: ٣٤).
(٢٧) م.ك.ع.، ص ١٥٥.
(٢٨) مزمور (١٠٤: ٣٠).
(٢٩) م.ك.ع.، ص ٤٤٠.
(٣٠) تكوين (١: ٢).
(٣١) راجع: م.ك.ع.، ص ٥١٢-٥٩٢-١٦٤-٢٢٤-٢٨٠-٣١٥-٣٤٦-٥٨٦.
(٣٢) راجع: (تكوين ٢: ٧) (مكابيين ٧: ٢٣) (أشعيا ٤٥-١٥) (أيوب ٢٨: ٢٣) (مزمور ١١٢: ٤) (أشعيا ١١: ٢) (مزمور ٩٩: ٣) (أشعيا ٤٣: ١٠).
(٣٣) وضعه المجمع المسكونيّ الثاني المنعقد في القسطنطينيّة سنة ٣٨١م.

ابن الله المتجسّد في أحشاء مريم بفعل الروح القدس، وهو الذي افتدى العالم بموته على الصليب وقيامته وصعوده ليدين الأحياء والأموات. والمسيح هو الله نفسه. والروح القدس هو الربّ المحيي الناطق بالأنبياء والرسل، والحالّ على الرسل في العنصرة، والباقي لقيادة الكنيسة إلى الحقّ. وهو خالق سرمديّ خالد أوحد، خارج الزمان والمكان، وكامل قادر على كلّ شيء، وقد خلق العالم من عدم، وهو محبّة تقوم على: الحبّ الذي يعطي وهو أقنوم الآب، والحبّ الذي يتلقّى وهو الابن (أو الإله المتجسّد)، والحبّ الذي يصل الآب بالابن وهو أقنوم الروح القدس.

ومن صفات الله في العهد الجديد: الآب (يوحنّا ١٤: ٩)، الآب القدّوس العادل (يو ١٧: ١١، ٢٥) الإله الحقّ وحده (يو ١٧: ٣) الحكمة (لوقا ٢١: ١٥) الحيّ (متّى ١٦: ١٦) خبز الحياة (يو ١٦: ٢٧، ٢٨) الديّان الأعلى (يو ١٦: ٢٧) ديّان اليوم الأخير (رؤيا يو، ٤: ٨، ٦، ١٠) الراعي الصالح (يو ١٠: ١١-١٨) الرحمة والنعمة (يو ١: ١٧) الرحوم الغفور (يو ٨/ ١٣) الروح (يو ٤: ٢١، ٢٤) الزارع الأمثل (مرقص ٤: ٣، ٩) السيّد (لو ٤: ٦) الطريق والحقّ والحياة (يو ١٤: ٦) العطاء (يو ٣: ١٦) العليّ (مر ٥: ٧) الفادي (مر ١٠: ٤٥) القدير (لو ١: ٤٩) الكامل (متّى ٥: ٤٨) الكلمة المتجسّدة (يو ١: ١، ٢، ٤) لم يره أحد (يو ١: ١٨) المبارك (لو ٢٤: ٥١) المتجلّي (متّى ١٧: ١-٩) المتواضع (متّى ٢١: ٥) المحبّة (يو ٤: ١٦) المحرّر (رومة ٦: ٦) المخلّص (لو ١: ٦٨) المعرفة (يو ١٧: ٣) المعلّم (متّى ٢٣: ٧-٨) ملك الأمم (رؤيا ١٧: ١٤) ملك الحياة (أعمال ٣: ١٥) المنتصر على الموت (يو ١٦: ٣٣) نور العالم (متّى ٨: ٢٢، ٢٦) الواحد (مر ١٢: ٢٩) يرى ما في الخفية (متّى ٦: ٤).

ب - جبران والمسيح

لقد نشأ جبران في بيئة مسيحيّة صرفة لا بل متصلّبة في شؤون الدين،

شكّل الكهنة فيها عددًا كبيرًا وكان لهم مكانة وشأن، فجاء ارتباطه بمسيحيّته عضويًّا وبديهيًّا[٣٤]. وهذا ما نتبيّن منه إذا عدنا بالذاكرة التاريخيّة إلى أواخر القرن التاسع عشر في بشرّي وتفحّصنا أنماط التربية وطبيعة العلاقات الاجتماعيّة. ولا بُدّ من الإشارة إلى أنّ والدة جبران «كاملة رحمة» كانت ابنة كاهن، وقد أثّرت عاطفتها الدينيّة بجبران الذي أحبّها حتّى العبادة[٣٥]. وقد تعبّد جبران الطفل للمسيح[٣٦] تعبّدًا عاطفيًّا وإن كان إيمانه الكاثوليكيّ قد تزعزع أو تبدّل فيما بعد[٣٧]. وتعلّم، كما أخبرت بربارة يونغ[٣٨]، معرفة الله والملائكة من الأب يوسف. وأحسّ عن طريقه محبّة الله. ثمّ تلقّى في مدرسة الحكمة تربية دينيّة زادت تعلّقه بالناصريّ وبحبّ الله المسيحيّ «على الرغم من انزعاجه من النظام الصارم»[٣٩]. لقد اختزن جبران في لا وعيه تراثًا مارونيًّا مسيحيًّا روحيًّا، جعل باحثين يعتبرونه سببًا لطموح جبران الروحيّ باتّجاه المسيح، طموح تجسّد مقالات وكتبًا ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بروح المسيح[٤٠]. والطفولة، كما يعترف كثير من الفلاسفة وعلماء النفس، نبع ثرّ يغذّي المستقبل فينا[٤١]. وهكذا ظلّت علاقة جبران بالمسيح تتوطّد إن كان في مدرسة «الحكمة» ببيروت أو في بوسطن أو باريس أو نيويورك. وظلّ الناصريّ في جميع الظروف الأقرب إلى قلبه[٤٢] لا بل ظلّ الهدف الأسمى واستمرّ جبران يتماهى به طيلة أيّام حياته.

---

(٣٤) ربيعة أبي فاضل، **الفكر الدينيّ في الأدب المهجريّ**، دار الجيل، بيروت، جزآن، م ٢، ص ٥٣٥.

(٣٥) سلمى الكزبري وسهيل بشروئي، **الشعلة الزرقاء، رسائل جبران إلى مي زيادة**، دمشق، ص ٨١.

(٣٦) ربيعة أبي فاضل، الفكر الدينيّ، م٢، ص ٥٥٣.

(٣٧) ربيعة أبي فاضل، الفكر الدينيّ، م ٢، ص ٥٣٨.

(٣٨) بربارة يونغ، هذا الرجل من لبنان، ص ١٣٢.

(٣٩) ميخائيل نعيمة، جبران خليل جبران، طبعة ١٠، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٨٥، ص ٥٧.

(٤٠) A. Karam, *La vie et l'œuvre littéraire de Gubran*, Dar Al-Nahar, Beyrouth, 1981, p. 22.

(٤١) Gaston Bachelard: *La poétique de la rêverie*, P.U.F. Paris, 1960, p. 107.

(٤٢) ربيعة أبي فاضل، الفكر الدينيّ، ص ٥٥٤.

ج - الله عند جبران والمسيح الإله عند المسيحيّة، وجوه التقاء

لقد استمرّ جبران، كما ذكرنا آنفًا، يحدّق بوجه المسيح. إلّا أنّه كان ينظر شذرًا إلى رجال الدين الذين شوّهوا وجهه.

فمن الصور الإنجيليّة في أدبه: إنّ الله هو الكلمة، تجسّدت وصارت طفلًا بين ذراعي امرأة من البشر[٤٣]. وهو ابن الآب السماويّ[٤٤] والراعي الصالح[٤٥] والإله الإنسان بالجسد[٤٦]، والقائم من بين الأموات والمعزّي[٤٧] والذي حيهان ويصلب، لأنّ مجده في صلبه[٤٨].

وهو الإله الهابط من السماء إلى الأرض[٤٩]. وفي كتاب النبيّ، يسوع هو المختار[٥٠] والله اختاره ابنًا وحيدًا، وهو الحبيب، يفتدي البشر، وهو الفجر بذاته، وإله لم يخلقه أحد[٥١]. وهو الذي صلبته المحبّة «كما أنّ المحبّة تكلّلكم فهي أيضًا تصلبكم»[٥٢].

ونورد من الأمثلة المباشرة على الشبه بين جبران والمسيح الإله عند المسيحيّين: الله رحمة (م.ك.ع. ص ١٢٧) وفي العهد الجديد: كونوا رحماء كما أنّ أباكم رحيم (لوقا ٦ : ٣٦).

هو القادر (م.ك.ع. ص ١٣٤) وفي العهد الجديد: الربّ الإله القادر على كلّ شيء (رؤيا ٤ : ٨). هو كلّ معرفة (م.ك.ع. ص ١٣٥) وفي العهد الجديد: الآن نعلم أنّك عالم بكلّ شيء ولست تحتاج أن

---

(٤٣) م.ك.ع.، ص ٣٢٤.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٤٥) م.ن.، ص ٧٩.
(٤٦) م.ن.، ص ٧١.
(٤٧) م.ن.، ص ٧٧.
(٤٨) م.ن.، مخطوط مريم تتكلّم، متحف جبران.
(٤٩) م.ك.م.، ص ٣٤٧.
(٥٠) م.ن.، ص ٨٢.
(٥١) م.ن.، ص ٤٧.
(٥٢) م.ن.، ص ٨٧.

يسألك أحدٌ، لهذا نؤمن أنّك من الله خرجت (يو ١٦: ٣٠). هو الذي يعطينا خبزنا كفاف يومنا (م.ك.ع. ص ١٣٧) وفي العهد الجديد: خبزنا كفافنا أعطنا اليوم (متّى ٦: ١١).

هو الروح (م.ك.ع. ص ١٥٤) وفي العهد الجديد: الله روح (يو ٤: ٢٤).

هو الذي جعل هيكله في صدورنا (م.ك.ع. ص ٣٩٦) وفي العهد الجديد: أما تعلمون أنّكم هيكل الله، وروح الله يسكن فيكم (كورنتس ٣: ١٦).

هو الذي يطعم الطيور بحسب الناموس الكلّي المطلق (م.ك.ع. ص ٤٣٩) وفي العهد الجديد: أنظروا إلى طيور السماء، إنّها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن وأبوكم السماوي يقوتها (متّى ٦: ٢٦).

هو العرش الذي نشعر بوجوده ولا نراه (م.ك.ع. ص ١٦٤) وفي العهد الجديد: وللوقت صرت في الروح وإذا عرش موضوع في السماء (رؤيا يو ٤: ٢).

هو إله الحياة والموت الذي كوّن أرواحنا (م.ك.ع. ص ٥١٢) وفي العهد الجديد: مَلِك الحياة قتلتموهُ وقد أقامه الله من الأموات ونحن شهود لذلك (أعمال ٣: ١٥).

هو الذي يحيي المؤمن (م.ك.ع. ص ٥٩٢) وفي العهد الجديد: مَن آمن بي وإن مات فسيحيا (يو ١١: ٢٥).

هو غير المرئي (م.ك.ع. ص ١٦٤) وفي العهد الجديد: الله لم يره أحدٌ قط (يو ١: ١٨).

هو الذي يدري بالاجتماعات السرّيّة (م.ك.ع. ص ٢٢٤) وفي العهد الجديد: إنّ أباك الذي في الخفاء يراك (متّى ٦: ٤).

هو الذي يقوّي النفس البشريّة (م.ك.ع. ص ٢٣٢) وفي العهد

الجديد: يؤيّدهم الروح القدس بقوّة فائقة (أفسس ٣: ١٦).

هو بحر المحبّة (م.ك.ع. ص ٢٤٢) وفي العهد الجديد: الله محبّة (يو ٤: ٨).

هو الذي يهبنا الحياة الأزليّة الأبديّة (م.ك.ع. ص ٢١١) وفي العهد الجديد: مَن أكل جسدي وشرب دمي فَلَهُ الحياة الأبديّة (يو ٦: ٥٤).

هو الحنّان (م.ك.ع. ص ٢٨٠) وفي العهد الجديد: فلمّا خرج يسوع رأى جمعًا كثيرًا فتحنّن عليهم (مرقس ٦: ٣٤).

هو الروح القاضي بحكمة (م.ك.ع. ص ٣١٥) وفي العهد الجديد: فبالمسيح قوّة الله وحكمة الله (كورنتس ١: ٢٤).

هو روح قدّوس (م.ك.ع. ص ٣٤٦) وفي العهد الجديد: أيّها الآب القدّوس احفظهم في اسمك (يو ١٧: ١١).

هو الروح السرمديّ (م.ك.ع. ص ١٥٤) والروح الكلّي الخالد (م.ك.ع. ص ٣٢٣) وفي العهد الجديد: هو الإله السرمديّ الخالد (رومية ١: ٢٣).

هو كلّ شيء (م.ك.ع. ص ٥٨٦) أي البدء والنهاية. وفي العهد الجديد: أنا الألف والياء (رؤيا يو ١: ٨).

هو الكمال (م.ك.ع. ص ٥٢٩) وفي العهد الجديد: كونوا كاملين كما أنّ أباكم السماويّ كامل هو (متّى ٥: ٤٨).

إستنتاجًا إنّ أفكارًا كثيرة سجّلت لقاء بين جبران والمسيحيّة، إلّا أنّها لم تكن صافية عميقة الالتزام بل خالطتها شكوك وعثرات ناجمة من تأثير الأديب بالمناخات الأوروبيّة والأميركيّة في الفلسفة والعقائد نسبة إلى تيّارات ومذاهب متباينة، ومنها بلا شكّ تأثّراته الوثنيّة والتيوزوفيّة والهندوكيّة[٥٣].

(٥٣) ربيعة أبي فاضل، الفكر الدينيّ في الأدب المهجريّ، راجع: ص ٢٦٩، ٥٣٧، ٥٤٥.

ثالثًا: جبران ومفهوم الله في الإسلام

لم يكن الوجه المسيحيّ وحيدًا في أدب جبران، بل إنّ الأثر الإسلاميّ بان واضحًا فيه. فالرجل قد اطّلع على القرآن ونهج البلاغة وما يلحق بهما. بالإضافة إلى ذلك فجبران من منبت مشرقيّ ولا بدّ من أن يتأثّر بما حدث على هذه الأرض في جميع الفصول والمناخات.

أ - الله في الإسلام

الإسلام هو تسليم للقدرة الإلهيّة الفائقة. فلا تفريق بين الإيمان والإسلام. والله عند المسلمين أزليّ ليس كمثله شيء، قادر على كلّ شيء. ويؤكّد القرآن هذه الوحدانيّة في عدّة آيات. ولكنّها تظهر بصورة أوضح في السورة ١١٢ الشهيرة التي تقول: «قل هو الله أحد، الله الصمد. لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد». وثمّة ثلاث آيات يستشهد بها لتحديد مفهوم الله عند الإسلام: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه (الأزليّة)، وليس كمثله شيء (التعالي المطلق الذي يحول دون أيّ شبه له مع الكائنات) ولا يُسأل عمّا يفعل (الإرادة المطلقة)، والله هو الحقيقة المطلقة وقد بلغت أسماؤه الحسنى أربعة وثمانين اسمًا. والإيمان بإله واحد هو ما يميّز، بنظر المسلمين، دينهم عن الديانات الأخرى تميّزًا جذريًّا حتّى عن المسيحيّة التي يعتبر المسلمون اعتقادها بالثالوث الأقدس مسًّا بالوحدانيّة ويصبغها بصبغة الشرك.

يعتبر المسلمون أنّ القرآن هو كلام الله وآخر الكتب المنزلة، وأنّ محمّدًا رسول الله ونذيره إلى أمّته. كما يؤمنون بالرسل الذين أرسلهم الله لهداية البشر كموسى وعيسى. وتظهر قدرة الله الكلّيّة في عمليّة الخلق. فقد خرج العالم من العدم في سبعة أيّام بمجرّد مشيئته. وخلق الإنسان في اليوم السادس بدون أن يستريح في اليوم السابع. وهناك سبع سموات، وسبع أرضين، وسبعة أقسام في الجحيم.

ولا بدّ من ذكر محطّات معيّنة وردت في القرآن تحدّد ملامح الله،

فهو الذي أوحى (إبراهيم: ١٣)، يرى كلّ شيء حتّى في الخفاء (آل عمران: ٥)، الذي يحيي ويميت (البقرة: ٢٨)، الحقّ (الحجّ: ٦) الحكيم (البقرة: ٢٠٩) الحيي (البقرة: ٢٥٥) الخالق (السجدة: ٩) ربّ العالمين (الفاتحة) الرؤوف الرحيم (البقرة: ١٤٣) السميع (البقرة: ٢٧)، الضياء (القصص: ٧١)، العفو (البقرة ١٨٧)، العليم (آل عمران: ١١٩) العليّ (الشورى: ٥١) الغنيّ (البقرة: ٢٦٣) الغنيّ الحميد (النساء: ١٣١) القدّوس (الحشر: ٢٣) القدير (البقرة: ٢٠) القيّوم (البقرة: ٢٥٥) المرجع (البقرة: ٢٨) مالك يوم الدين (الفاتحة: ٤) المطهّر (الأحزاب: ٣٣) الملك القدّوس المهيمن العزيز الجبّار (الحشر: ٢٣) الهادي (النساء: ٦٨).

ب - الله بين القرآن وجبران.

لا بدّ من الاعتراف بأنّ جبران وسم الله بميسم قرآنيّ. وإنَّ كُتُب المتصوّفة المسلمين وبخاصّة ابن الفارض في تائيّته، والغزالي وابن عربيّ والحلّاج تركت الأثر البيّن في تحويل مسار مفهوم الله عند جبران نحو وحدة الأديان كمنطلق إلى وحدة الوجود.

ومن الثابت أيضًا أنّ جبران جمع في إحدى مفكّراته (سنة ١٩١٢) حوالي مائتين من أقوال النبيّ محمّد أو أحاديثه، ممّا يعني أنّه اطّلع على القرآن جيّدًا بالإضافة إلى كتب اهتمّت بالإسلاميّات[٥٤].

وفي هذا السياق نذكر بعض صفات الله الواردة عند جبران من جهة وفي القرآن من جهة ثانية.

يقول جبران: «حاكت نفسًا نفحة الله في الطين فصار إنسانًا (م.ك.ع. ص ٢٩٤) ويقول القرآن: «ثمّ سوّاه ونفخ فيه من روحه» (السجدة ٩٠).

---

(٥٤) خليل حاوي، جبران، إطاره الحضاريّ وشخصيته وآثاره، نقله إلى العربيّة سعيد فارس باز، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢، ص ٣٠١.

يقول جبران: «أنت أنت السامع عويل نفسي (م.ك.ع. ص ٦٧).
ويقول القرآن: «أنت السميع العليم» (البقرة ١٢٧).

وجاء عند جبران: «سوف تتغلّب الرحمة على القساوة لأنّها إلهيّة م.ك.ع. ص ١٢٧). وجاء في القرآن: «إنّ الله بالإنسان لرؤوف رحيم» (البقرة ١٤٣).

يقول جبران: «من وراء كلّ شيء قوّة هي كلّ معرفة وكلّ رحمة (م.ك.ع. ص ١٣٥). ويقول القرآن: «إنّ الله على كلّ شيء قدير» (البقرة ٢٠).

ورد عند جبران: «وذهبت روحه محمولة على بساط أعماله لتقف عارية أمام ذلك العرش» (م.ع.ك. ص ١٦٤). وورد في القرآن: «مالِك يوم الدين» (الفاتحة ٤).

ورد عند جبران: «أنت بصير عليم» (م.ع.ك. ص ٢٠٥). وورد في القرآن: «إنّ ربّك هو الخلّاق العليم» (الحجر ٨٦).

يقول جبران: «أنت جبّار» (م.ع.ك. ص ٢٠٥). ويقول القرآن: «الملك القدّوس... العزيز الجبّار المتكبّر» (الحشر ٢٣).

يقول جبران: «الله أكبر» (م.ع.ك. ص ٥٨٦). ويقول القرآن: «ولذكر الله أكبر» (العنكبوت ٤٤).

يقول جبران: «ولم يَدْرِ باجتماعاتنا السرّيّة أحد سوى الله (م.ع.ك. ص ٢٢٤). ويقول القرآن: «الذي يرى كلّ شيء حتّى في الخفاء» (آل عمران: ٥).

يقول جبران: «كلانا ابن روح واحد قدّوس» (م.ع.ك. ص ٣٤٣).
ويقول القرآن: «هو الله الذي لا إله إلّا هو الملك القدّوس» (الحشر ٢٣).

جاء عند جبران: «أمّا الأرواح فتظلّ في هيبة الحبّ حتّى يجئ الموت ويسير بها إلى الله» (م.ع.ك. ص ٢٩٤). وجاء في القرآن: «وإليه

ترجعون» (آل عمران ٨٣).

جاء عند جبران: «قوّة غير منظورة تميتني وتحييني ثمّ تميتني وتحييني حتّى يطلع الفجر» (م.ع.ك. ص ٣٨٠). وجاء في القرآن: «ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه ترجعون» (البقرة ٢٨).

يقول جبران على لسان آمنة: «قل: لا إله إلّا الله، وكن مسيحيًّا ولا شيء إلّا الله» (م.ع.ك. ص ٥٨٦). ويقول المسلمون حين يشهدون «لا إله إلّا الله».

وعليه، فإنّ جبران واكب اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام. فرافقها في الجوهر حتّى النهاية، وافترق عنها في الأشكال والطقوس افتراقًا يتّسع حينًا ويضيق حينًا آخر تبعًا للمناخات الشخصيّة والثقافيّة التي فعلت في كيانه عبر سنوات وعيه. فما هي إذًا أهمّ البواعث الشخصيّة والثقافيّة التي كان لها دورٌ في نظرته إلى الأديان.

رابعًا: أثر البواعث الشخصيّة والثقافيّة والأسطوريّة في نظرته إلى الأديان

أ - البواعث الشخصيّة والثقافيّة

قد يكون انطلاق الشرارة الأولى في الصراع بين جبران ورجال الدين، من عامل شخصيّ يكمن في حبّه لِحَلا الضاهر وتدخُّل أحد الأساقفة ليحول بينهما، أو تدخّل أحد الكهنة، ذات مرّة، لتأنيب جبران[٥٥]. إنّ مثل هذه الحوادث التي تبدو لبعضهم عابرة وطبيعيّة، هي في أساس مواقف كثيرة بنى عليها جبران حياته. واتّسع رفضه منطلقًا منها في بشرّي، مسقط رأسه، بالغًا أقصى حدود الرفض في نيويورك وإن على مستويات مختلفة وأنماط مغايرة، مرورًا باعتباره أنّ رفض رجال الدين طلاق أمّه من زوجها الأوّل يوسف جعجع كاد أن يحول دون مجيء جبران

(٥٥) ميخائيل نعيمه، جبران خليل جبران، ص ٣٢.

إلى هذه الدينا[٥٦]، واعتقاده، على حدّ قول بربارة يونغ، أنّ الكنيسة مثّلت له الحاضر الذي يحول دون الاتّحاد بيسوع[٥٧] ممّا دفعه إلى كره التميز الطائفيّ والطبقيّ[٥٨].

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ جبران قد خاض في أميركا وأوروبّا تجارب عالميّة في العقائد والفلسفات والأساطير والآراء المتضاربة حولها جميعًا، ممّا جعل منه إنسانًا كثير الانفتاح متعدّد الاتّجاهات رافضًا التحجّر الدينيّ وجهل بعض القيّمين وانحرافهم عن جوهر مبادئهم، وتقوقعهم عند حدود أنانيّاتهم ومصالحهم الشخصيّة، وإن كان قد قاده النضج أخيرًا في المواكب والنبيّ إلى عود على بدء على أن تكون العودة إلى دين فطريّ طبيعيّ بريء خالٍ من الشوائب والنواقص والتناقضات.

وفي هذا المجال، ففي انفتاح جبران، في فرنسا وأميركا، على تيّارات ثقافيّة مختلفة، جاء بحثه عن حقيقة الله متعبًا وبخاصّة في خضمّ الحركات الروحيّة التي بثّت أفكارها في نفسه.

ونشير في هذا السياق إلى أنّ المصوّر الأميركيّ «فريد هولند داي» قد نصح جبران بقراءة عدد من الكتب، فأقبل عليها نهمًا باحثًا فيها عن الحقيقة الإلهيّة التي حنّ إليها حنينًا جارفًا تبلور في معظم كتاباته الأخيرة.

ب - البواعث الأسطوريّة

كان للكتب التي أهداها «فريد هولند داي» دور قويّ في دفع جبران إلى الابتعاد عن بعض المبادئ المسيحيّة. فبعد أن قرأ المعجم الكلاسيكيّ *The Classical Dictionary*، انتفض قائلًا: «لم أعد كاثوليكيًّا، إنّني وثنيّ»[٥٩]. زاد من هذا الابتعاد حقد جبران على رجال الكنيسة

---

(٥٦) وهيب كيروز، مخطوط رسالة طويلة عن المنصرّنيّة والهجرة، تشرين الثاني، ١٩٨٧، ص ٤٣.

(٥٧) Barbara Young, *This man from Lebanon*, KNGF, 7ème édition, 1954, p. 167.

(٥٨) م.ن.، ص ١٦٨.

(٥٩) وهيب كيروز، عالم جبران الفكريّ، ص ١٤٣.

ومواقفه السلبيّة منهم. ولقد سعى «داي» إلى إبعاد جبران عن كاثوليكيّته بتوجيهه إلى كتب ذات طابع وثنيّ، فأطلعه على كتاب **كنز المتواضعين** لموريس ماترلينك، وعلى كتاب **المزامير وأناشيد الأرض** *Lyrics of earth*، وكتاب **زمن الخرافة أو جمالات الميثولوجيا** لتوماس بالفينتش *The Age of the Fable or Beauties of Mythology* by Thomas Bulfinch وأبرز ما تركت هذه الكتب في نفس جبران الشرقيّ، الميل إلى البروميثيّة والأورفيّة[٦٠] وإلى الرموز السابقة للمسيح والتفكير في الأعداد ومدلولاتها مثل الرقم سبعة الذي عرف في الأديان كما في الأساطير.

ومن الثقافات التي وجّهت جبران نحو الأسطورة، مطالعته كِيتس وشِيلي. فكيتس أولع بالجوّ الخرافيّ وبالحضارات الإنسانيّة وأساطيرها الوثنيّة، وامتاز شلي بالمناخات الأسطوريّة بعيدًا عن الله. وقد قال جبران لميّ زيادة: «عليّ أن أقرأ عشرين قصيدة لكيتس وشلي وبلايك»[٦١].

لقد ثابر جبران على قراءة الأساطير التي بدأت تكوّن جزءًا من حقيقة يبحث عنها في ماضي الإنسانيّة، فعاد إلى الحضارات القديمة كالهنديّة والصينيّة والكلدانيّة والأشوريّة. وعبّر عن إعجابه بأبطال الأساطير وآلهتها. ففي دمعة وابتسامة نجد ذكرًا لآلهة الأساطير التي ناجاها[٦٢]، فتحدّث عن الآلهة: أدانو وعشتروت وأُوزيريس ومنيرفا وأبولون وبعل إلخ... وفي الموسيقى نلمح مناخًا أسطوريًّا تتردّد فيه أسماء الآلهة الوثنيّة والحضارات القديمة. وفي **عرائس المروج** خلق جبران ناثان بن حيرام الكاهن ليدخل هيكل عشتروت حاملًا مشعلًا. وفي **الأجنحة المتكسّرة** صورة عشتروت المقدّسة إلى جانب صورة الناصريّ المصلوب.

لقد استمرّ العنصر الوثنيّ حاضرًا في ذهن جبران، فكم من مرّة تمنّى لو شاهد وجه أثينا، وجلس إلى خرائب الأكروبول، وصلّى في هيكل

(٦٠) وهيب كيروز، عالم جبران، مجلّد ١، ص ١٨٥. م ٢، ج ٤، ص ٨٢ و٣٥٧.
(٦١) الشعلة الزرقاء، ص ١٩٩.
(٦٢) م.ك.ع.، ص ٢٦١، ٢٧٦، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٢٤، ٣٣٩، ٣٤٦.

منيرفا. وقد شبّه حياته في الغربة بحياة أبولون.

وفي كتاب **أضواء جديدة على جبران**[٦٣] نلاحظ كيف أنّ توفيق الصايغ اعتبر جبران ذا منزع وثنيّ. ففي قول ماري هاسكل لجبران «يا بروميثوس، أيّها المسيح» ما يشير إلى مكانته عندها، ووصف جبران بما كان يحبّ. وفي رسالته إليها قال جبران: «إنّ بروميثوس هو الشخصيّة الجبّارة الوحيدة في الأساطير الإغريقيّة. لكن علينا ألّا ننسى أنّ جالب النار الأصليّ هو كلدانيّ وليس إغريقيًّا»[٦٤].

وقال جبران أيضًا: «أميل بكلّيتي إلى كلّ شيء كلدانيّ، فأساطير هذا الشعب وشعره وصلواته وهندسته، تنبّه في داخلي تذكارات غامضة بعيدة، وتعود بي إلى الماضي الغابر فتجعلني أرى الحاضر من نافذة المستقبل»[٦٥]. وفي يسوع بن الإنسان تنفّحت بذور الآلهة الوثنيّة، وتكلّم جبران على المسيح إلى جانب عشتروت وتمّوز دبان وغيرهم[٦٦]. وقد تجلّت الوثنيّة بوضوح في كتاب آلهة الأرض، وعنوانه يدلّ على أنّ جبران قطع أشواطًا كبيرة في مرحلة الاعتراف بوجود إله الديانات الموحّدة، وتوصّل إلى البوح بأنّ «كلّ ما هو بشريّ لا قيمة له إذا ظلّ بشريًّا»[٦٧]. وقال بلسان الإله الأوّل: «أريد أن أسمو على ما يموت منّي في الأرض، وأتّخذ لي عرشًا في السموات»[٦٨]. والواضح أنّ المعالم الوثنيّة برزت في كتابات جبران متداخلة مع مذاهب جديدة كمذهب التجدّد وذلك في قصّة «رماد الأجيال والنار الخالدة» من كتاب **عرائس المروج**، وقصّة «الشاعر البعلبكيّ» في **العواصف**[٦٩]. ففي القصّة الأولى، جاء الموت ليفصل حبيبة ناثان ابن

---

(٦٣) توفيق صايغ، **أضواء جديدة على جبران**، الدار الشرقيّة، بيروت، ١٩٦٦، ص ٦٥.
(٦٤) م.ن.، ص ١٩٥.
(٦٥) **الشعلة الزرقاء**، ص ٥٠.
(٦٦) م.ك.م.، ص ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٥٣.
(٦٧) م.ن.، ص ٣٧٠.
(٦٨) م.ن.، ص ٣٧٥.
(٦٩) م.ك.ع.، ص ٤٧، ٤٧٢.

الكاهن حيرام عنه. فلجأ ناثان إلى عشتروت لتنقذ حبيبته بقوّة المحبّة. وتقول الحبيبة: «أنا راحلة إلى مسارح الأرواح، وسوف أعود إلى هذا العالم لأنّ عشتروت العظيمة تُرجع إلى هذه الحياة أرواح المحبّين الذين ذهبوا إلى الأبديّة». وفي القصّة الثانية، تعيد عشتروت لعليّ الحسينيّ حبيبته التي أضاعته منذ ألفي سنة وستّة أعوام. نلاحظ إذًا أنّ المسيح الكنسيّ في كتابات جبران الأولى (الأجنحة المتكسّرة والأرواح المتمرّدة) تحوّل إلى إله شبيه بيان وغيره من آلهة الوثنيّين والحضارات الأخرى(٧٠). وسوف نرى أنّ يسوع سيخلع عنه ثوب الألوهة ويلبس ثوب إنسان عاديّ جاهد فتألّه كما يجاهد أي تائق للاتّحاد بالألوهة من دون العود المتكرّر. أمّا في النبيّ فنجد رموزًا وثنيّة. فألميترا جذر من ميتراس العائد إلى ديانة قديمة غامضة(٧١). ولعلّ جبران عنى بألميترا إله النور والحقّ والعدل ورمز الأمل والخلاص في الديانة الإيرانيّة قبل الزرادشتيّة(٧٢). وقد قال في إحدى مخطوطاته: «لم يمت أوزيريس حتّى جاء يسوع الناصريّ، ولم يمت ميترا حتّى جاء محمّد، فالإنسانيّة تغيّر أسماء أبطالها، ولكنّها لا تغيّر عقيدتها فيهم»(٧٣). وهنا ينسجم مع ما دعا إليه شيلينغ Schelling الذي قال بأنّ إقرار مسيحيّة كونيّة يفرض بعض الميتولوجيا(٧٤). ففكرة الوحي المسيحيّ في رأي شيلينغ، تأسّست على الوثنيّة.

إنّ عودة جبران إلى الأساطير ناجمة عن طبعه الحالم وشعوره بالضّيق في عالم التناقضات والمادّة وإلى إحساسه بالغربة. وهو، في ذلك، يشبه إمرسون القائل: «خير للإنسان أن يكون وثنيًّا مترعرعًا في بيته من أن يكون مسيحيًّا عبدًا للعقائد المسيحيّة المتحجّرة»(٧٥).

---

(٧٠) م.ك.م.، ص ٣٣٤.
(٧١) توفيق صايغ، أضواء جديدة على جبران، ص ٢٢٨.
(٧٢) أنيس فريحة، دراسات في التاريخ، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢١.
(٧٣) وهيب كيروز، عالم جبران الفكريّ، ص ٢٠٨.
(٧٤) Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, 1970, t.2, p: 435, 467.
(٧٥) أمين الريحاني، مدار الكلمة، دار الكتاب المصريّ، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٥٦.

لذلك اعتمد الأساطير فعاد إلى الحضارات الشرقيّة وبخاصّة الفينيقيّة والكلدانيّة. وكان لهذه المفاهيم الوثنيّة أثر في انحرافه عن إله المسيحيّة والكنيسة ودخوله عالم التقمّص والحلوليّة.

إنّ جبران مهّد لإسقاط مفاهيمه الوثنيّة على يسوعه بفصل «بين عشتروت والمسيح» في الأجنحة المتكسّرة. لكنّه ابتعد عن المضامين الوثنيّة اليونانيّة والرومانيّة ليحدّثنا عن صورة فينيقيّة هي صورة عشتروت إلهة الحبّ والجمال مع صورة المسيح، وقد رآهما في معبد فينيقيّ(٧٦). لذلك سيجمع صورة المسيح إلى صورة أدونيس وأبولون وغيرهما(٧٧) ويقول مارون عبّود، في هذا السياق: إنّ جبران استمدّ اعتقاده بالتقمّص من الشوق القائم في أساطير الفينيقيّين. وإنّ جبران وثنيّ المعتقد وإن كتب عن يسوع ما كتب(٧٨).

ربّما أراد جبران بإحيائه الآلهة الوثنيّة العودة إلى الكمال. فالعودة إلى الأساطير على أنواعها تعني العودة إلى الكمال البدئيّ أي إلى الجنّة(٧٩).

لقد توحّد يسوع جبران مع تمّوز وميترا وأوزيريس... في كتاب يسوع بن الإنسان، فمزج الكاتب حديثه عن يسوع بكلامه على أبولو الذي يحوّل القلب الجهول إلى حكيم(٨٠). وقَدّرَ الفارسيّ إله يسوع، الذي هو نور طريق الناس، مع الإبقاء على إيمانه بزوروستر الإله الذي هو شمس في السماء ونور في حضن الإنسان(٨١). وبالتالي يكون جبران قد عبّر عن مفهومه لله بتنوّع حضاريّ ضاربًا في جذور الأساطير، هادفًا إلى تصوير

---

(٧٦) م.ع.ك.، ص ٢٢١.
(٧٧) م.ع.ك.، ص ٣٣٣.
(٧٨) مارون عبّود، مجدّدون ومجترّون، دار الثقافة - دار مارون عبّود، لبنان ١٩٦٨، ص ٢٤٣، ٢٤٤.
(٧٩) Mireca Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, p. 80.
(٨٠) م.ك.م.، ص ٢١٥.
(٨١) م.ن.، ص ٢٢٧.

الوحدة الكونيّة الروحيّة الجامعة بين جميع الحضارات.

هذه الوحدة بين الحضارات جعلت جبران يخلق الأشخاص هؤلاء في يسوع بن الإنسان ولكلّ منهم إلهه الخاصّ ينتمي إليه ويدافع عنه. إنّ الربط بين يسوع الإله وآلهة الحضارات الأخرى جعل يسوع وريثًا لغيره من الآلهة مع فارق في النوعيّة وفي التصعيد الروحيّ.

ج - جبران بين الماسونيّة والبروتستانتيّة

لا بدّ لي، قبل إنهاء هذه الدراسة، من أن أعرّج على الماسونيّة والبروتستانتيّة تعريجًا لمّاحًا بالقدر الذي تسمح به طبيعة البحث وضرورة الاختصار فيه.

١ - الماسونيّة

لقد شهدت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حركات روحيّة كبيرة هاجسها نبش كنوز الماضي لاستقراء الآتي والكشف ما أمكن عن مصير الإنسان وتطوّر مساره عبر التاريخ. وعلى الرغم من تشعّبات هذه الحركات وتعقيداتها، فإنّها تتّفق في العودة إلى الميثولوجيا والأديان، والربط في ما بينها بطريقة متسترة للتوصّل إلى الحقيقة الروحيّة الوحيدة والجوهر الجامع للرموز والمفاهيم.

وسط هذا الجوّ الروحيّ الذي شهدته مدينة بوسطن، عاش جبران. فلم يكن غريبًا عن مسرحها. يضاف إلى ذلك أنّ طبيعة جبران الشرقيّة المفعمة بالروحانيّة وشؤونها وهمومها وألغازها جعلته يصغي إلى صوت هذه الحركات بهدف اكتناه أسرار النفس. وكانت الخطوة الأولى نحو الماسونيّة والثيوزوفيّة مع المرشد، السابق ذكره، «داي» الذي كان يستقبله في الاستديو أعضاءُ نادي الكاميرا وهم إمّا ماسونيّون أو ثيوزوفيّون. لكنّ خوف جبران من قيود الأنظمة الماسونيّة جعله يهملها ويهتمّ بالثيوزوفيّة وليدة الماسونيّة[٨٢]، وإن كان أثر هذه الأخيرة ظلّ قائمًا في باله

(٨٢) =Boulos Tawk, *La personnalité de Gubran dans ses dimensions constitutives et*

بفعل ظلالها في البيئة والمحيط.

٢ - البروتستانتيّة

يدعو المبدأ البروتستانتيّ، من جملة ما يدعو إليه، إلى تطهير الدين من الظواهر الحسّيّة الملموسة كتكريم التماثيل والرسوم. ولا بدّ من الإشارة، في هذا السياق، إلى أنّ جبران خضع لنزعتين حيال التقاليد الدينيّة. فهو، في النزعة الأولى، مرتبط بموروثات طفولته في بيئة مشرقيّة لبنانيّة مارونيّة مسرحها بلدة بشرّي بما هي عليه من تصلّب في شؤون الدين ومراعاة للعقيدة والطقوس والعادات الدينيّة وممارساتها، وهي جميعًا متأصّلة في عقله الواعي أو اللاواعي. وفي النزعة الثانية منفتح على التيّارات الدينيّة والروحيّة الجديدة والبروتستانتيّة أوّلها وأهمّها، الأمر الذي يدفعه إلى الثورة على التقاليد القديمة.

لقد هيّأت له بوسطن المناخ الملائم للتخلّي عن مفهوم الله القديم خصوصًا وقد نشطت فيها الحركات الدينيّة النابعة من البروتستانتيّة والجمعيّة الثيوزوفيّة وغيرها، كما تمّ هناك إحياء الفكر الهندوسيّ والزرادشتيّ والفرعونيّ والإغريقيّ والبابليّ.

وفي مكتبة جبران كتاب بروتستانتيّ بدون غلاف لا بُدَّ أن يكون جبران قد اطّلع عليه، وهو يبيّن مدى حقد البروتستانت على الكاثوليك وعلى تعاليم رجال دينهم الشيطانيّة، بل قل هو يبيّن مدى التباين القائم آنذاك بينهما. وينتهي الكتاب إلى أنّ سيف الحقّ الإلهيّ هو بيد البروتستانت(٨٣).

وقد قرأ جبران أيضًا إنجيل أوزيريس وهو كتاب لقسّ بروتستانتيّ أهداه إيّاه وأعجب الأديب اللبنانيّ به. وقد عبّر هذا القسّ عن رغبة في استمرار صداقته مع جبران. وقال إنّ ما يجمعهما هو حبّهما لوليم بلايك.

---

existentielles, Bacharia, 1ère édition, 1985, t.2, p. 393.=

(٨٣) Boulos Tawk, *La personnalité de Gubran*, p. 379.

وقد قرأ صاحب هذا الإنجيل من كتابات جبران في كنيسة بروتستانتيّة في نيويورك(٨٤).

خلاصة واستنتاج

إنَّ الله حاضرٌ حضورًا بارزًا في فكر جبران، لكنّ طبيعة هذا «الله» تختلف تبعًا للثقافات والنظريّات والتطوّرات الطارئة في حياة جبران والتي أثّرت تأثيرًا جذريًّا في إيمانه بهذا «الله» المتعدّد الألوان والسمات. لقد تعرّف جبران إلى الله – الثلاثة أقانيم في الكاثوليكيّة، والله الواحد – الأحد في الإسلام، وإلى الله الذي مات عند نيتشه، وإلى الله – الذات العظمى. وقد انحلّت فيه الأنا عند الهندوسيّين، وتعرّف إلى الله – الروح الكونيّة عند الثيوزوفيّين، وإلى الوثنيّ في الحضارات القديمة، وفي ضوء كلّ ذلك نجد أنّ الله عند جبران يتخطّى مفهومًا معيّنًا أو دينًا واضحًا ثابتًا، لا بل إنّ معالمه تتداخل في شبكة من التعقيد يصعب توضيحها. إنّنا في درسنا فكر جبران والتركيز على طبيعة «الله»، أمام أعصاب تنفعل بإحساسات عنيفة ورؤى متوتّرة تتلوّن بحسب الحالات في تجارب تضرب الفكر الجبرانيّ فتجعله في كلّ مرّة يجنح مع رياحها علّه يدرك أسرارها.

لقد اعترف جبران نفسه لماري هاسكل قائلًا: «لا يسعنا فهم طبيعة الله، لأنّنا لسنا «الله». بل بوسعنا تهيئة وعينا لفهم تعابير الله المنظورة، والنموّ عن طريق هذا الفهم»(٨٥).

وإذا رصدنا تحوّل جبران عن إيمانه بالله في الديانة المسيحيّة، نجد أنّ الجذور المسيحيّة راحت تُقتلع شيئًا فشيئًا من أعماقه نتيجة أسباب متنوّعة زادت في تغرّبه عن دينه الأوّل. فجبران أصبح يرى كلّ ذات أنّها جوهر الحياة: «أنا كنت منذ الأزل وها أنذا وسأكون إلى آخر الدهور وليس لكياني انقضاء». لقد أخذ جبران عن البروتستانتيّة حرّيّة الفكر في

---

(٨٤) Boulos Tawk, *ibid*. p. 382.

(٨٥) نبيّ الحبيب، ج ٢، ص ١٢١.

تفسير الكتاب المقدّس وأخذ يكوّن بهذه الحرّيّة مسيحيّةً فطريّة بعيدة عن مسيحيّة الإنجيل، قريبة من الصورة التي تخيّلها لدولة الطبيعة، وهكذا خلق يسوع جديدًا أسبغ عليه ملامح يسوع ولم يزوّده إلّا بأفكار جبرانيّة ممهورة بطابع التغيير. إنّ المسيحيّة لم تعد عند جبران غير فرع من فروع الدين الكلّيّ الواحد، طريق من الطرق المؤدّية إلى الحقيقة، فإذا محمّد ويسوع على قدر متساو من التقدير والمحبّة. ويمكننا القول إنّ الله عند جبران هو المحبّة ودين جبران هو التقاء العواطف الإنسانيّة، وعقيدة جبران هي وحدة الوجود وألوهيّةُ الكون وكونيّةُ الإله التي استقاها من الأفكار الهندوسيّة والبوذيّة وكتابات بليك وأعلام غربيّين آخرين في مدارس الفكر الحديث.

وعندما نقرأ جبران متحلًا شخص يسوع الناصريّ وهو يقول ليسوع الناصريّ: «أخشى يا صاحبي أنّنا لن نتفق أبدًا أبدًا»[٨٦]، ندرك أنّ استعمال النفي هنا، ومن ثمّ التوكيد، يفسّر الانفصام الذي تمّ في فكر جبران بين الكنيسة والمسيح، ممّا أدّى إلى ضياع ملامح المسيح الكنسيّ الإلهيّ. إنّ جبران لم يتقبّل في مرحلة نضجه الفكريّ فكرة الإيمان بالمسيح الإله، فهو يحلم شأنه شأن كلّ شرقيّ أن يصبح نبيًّا، فالآلهة الأرضيّة[٨٧] تحاول الوصول إلى القمّة والاتّحاد بها.

وما يزيد في تعقيد الخيوط في شبكة معرفة مفهوم الله عند جبران، عدم انصياع الفكر الجبرانيّ لمبدأ ثابت وموضوعيّة متكاملة. فقد اعتقد جبران في مرحلة ما أنّ الله ينمو أيضًا، فهو يقول في رسالة إلى ماري هاسكل: «يبدو لي كأنّ عينيّ بالذات ما برحتا تحفظان صورة ولادة الله، هذه البطيئة النموّ. أرى الله متصاعدًا تصاعد الضباب من البحار والجبال والبطاح»[٨٨]. ويتابع في الرسالة نفسها: «ليس الله خالقًا للإنسان وليس

---

(٨٦) م.ك.م.، ص ١٩٦.
(٨٧) في آلهة الأرض.
(٨٨) نبيّ الحبيب، ج ٢، ص ١٢٤.

الله خالقًا للأرض ولا يحكم الله الإنسان أو الأرض. فالله يرغب أن يصير الإنسان مثله والأرض مثله وكلاهما جزءًا منه. والإنسان والأرض وكلّ ما على الأرض يرتفعون إلى الله بقوّة الرغبة وهي القوّة الطبيعيّة التي تحوّل كلّ شيء. هي ناموس كلّ مادّة وكلّ ما هو حياة»[٨٩].

وختامًا، فإنّ الدراسة تبقى ناقصة في مراميها لأنّ الأدب الجبرانيّ مطعّم بالمجاز يوحي ويرمز وليس أفكارًا موضوعيّة تحدّد وتجزم، فقد ثار جبران على مستوى التعبير في اللغة التي حمّلها رؤاه الجديدة. وخلاصة البحث في طبيعة الله عند جبران، أنّ الله موجود، هو الروح الكلّيّة الخالدة، والعودات إلى التجسّد ضروريّة لاستكمال تطهّر النفس وتحقيقها. هذه الثوابت الثلاث تساعد على استخلاص مفهوم الله عنده، فالله، في اعتقاده هو الكلّ وإنّه في كلّ مكان وهو ضمير العالم العاقل وهو في روح كلّ منّا ونحن في تسام جاهد لنصير آلهة بالفعل.

(٨٩) نبيّ الحبيب.

لائحة المصادر والمراجع

I - المصادر

١ - جبران، جبران خليل: **المجموعة الكاملة العربيّة**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٤.

٢ - جبران، جبران خليل: **المجموعة الكاملة المعرّبة**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٤.

٣ - جبران، جبران خليل: **الشعلة الزرقاء**، رسائل الحبّ من جبران إلى ميّ زيادة، تحقيق سلمى الكزبري وسهيل بشروئي، دمشق، ١٩٧٩.

٤ - جبران، جبران خليل: **نبيّ الحبيب**، رسائل الحبّ بين جبران وماري هاسكل، (جمعتها ماري هاسكل ونقلها إلى العربيّة الأب لورانس فارس)، بيروت، المكتبة الأهليّة، ٣ أجزاء، ١٩٧٤.

II - المراجع العربيّة الأدبيّة

١ - أبي فاضل، ربيعة: **الفكر الدينيّ في الأدب المهجريّ**، بيروت، دار الجيل، جزءان، ١٩٩٢.

٢ - جبر، جميل: **جبران في عصره وآثاره الأدبيّة والفنيّة**، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٨٣.

٣ - حاوي، خليل: **جبران، إطاره الحضاريّ وشخصيّته وآثاره**، نقله إلى العربيّة سعيد فارس باز، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢.

٤ - الحويّك، يوسف: **ذكرياتي مع جبران**، حرّرتها إدفيك شيبوب، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٧٩.

٥ - الريحاني، أمين: **مدار الكلمة**، دار الكتاب المصريّ، ط ١،

القاهرة، ١٩٨٠.
٦ - عبّود، مارون: **مجدّدون ومجترّون**، دار الثقافة - دار مارون عبّود، لبنان، ١٩٦٨.
٧ - فريحة، أنيس: **دراسات في التاريخ**، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٠.
٨ - كيروز، وهيب: **عالم جبران الفكريّ**، دار بشاريا، لبنان، ١٩٨٤، مجلّدان.
٩ - كيروز، وهيب: **مخطوط رسالة طويلة عن المتصرّفيّة والهجرة**، تشرين الثاني، ١٩٨٧.
١٠ - نعيمة، ميخائيل: **جبران خليل جبران**، طبعة ١٠، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٨٥.

III - المراجع الدينيّة

١ - **الكتاب المقدّس** (العهد العتيق، والعهد الجديد)، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.
٢ - **القرآن الكريم**، دار المعرفة، بيروت.

IV - المراجع الأجنبيّة

١ - Bachelard, Gaston: *La poétique de la rêverie*, P.U.F. Paris, 1960.
٢ - Eliade, Mircea: *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.
٣ - Karam, Antoine: *La vie et l'œuvre littéraire de Gubran*, Dar al-Nahar, Beyrouth, 1981.
٤ - Tawk, Boulos: *La personnalité de Gubran dans ses dimensions constitutives et existentielles*, Bacharia, Tomes 1, 2, 3, 1ère édition, 1985.
٥ - Tilliette, Xavier: *Schelling, une philosophie en devenir*, T.2, Paris, 1970.
٦ - Young, Barbara: *This Man from Lebanon*, KNGF, 7ème édition, 1954.

الهجرة اللبنانيّة
منذ نهاية الحروبِ داخل لبنان (١٩٩٠-١٩٩٨)

الدكتور بطرس لبكي*

مقدّمة

باتت الهجرة الدوليّة منذ نحو قرن ونصف القرن إحدى خصائص لبنان المعاصر. فعدد اللبنانيّين المقيمين (٤ ملايين في ١٩٩٧) يضاهي عدد اللبنانيّين والمتحدّرين من أصل لبنانيّ في الخارج.

بدأت الهجرة المعاصرة في منتصف القرن التاسع عشر تحت التأثير المزدوج التي مارسته التحوّلات الاجتماعيّة - الاقتصاديّة والسياسيّة في جبل لبنان (اختراق المصالح الفرنسيّة، التجاريّة والصناعيّة والماليّة، النموّ السكّانيّ السريع، تنامي التعليم، أزمة أحاديّة إنتاج دود القزّ، الصراعات الاجتماعيّة والحروب الأهليّة، إلخ...). وقد توجّهت هذه الهجرة بصورة خاصّة نحو مصر والولايات المتّحدة، كما بلغت أميركا اللاتينيّة وأوستراليا وأفريقيا جنوبيّ الصحراء. لكنّها تسارعت عشيّة الحرب العالميّة الأولى، إذ هاجر آنذاك حوالى ربع سكّان جبل لبنان، وكانت تحويلات هؤلاء المهاجرين تشكّل زهاء ٤٠٪ من مداخيل المقيمين في هذه الولاية العثمانيّة. وإبّان الحرب العالميّة الأولى، أدّت المجاعة إلى تسريع هذه الهجرة.

في عهد الانتداب الفرنسيّ (١٩١٨-١٩٤٣)، تباطأت هذه الهجرة في البدء، ثمّ استأنفت وتيرتها في منتصف العشرينات لتعود وتتباطأ مرّة أخرى بفعل أزمة ١٩٢٩ التي طاولت اقتصاد بلدان المقصد. لكنّها اتّسعت على الأخصّ باتّجاه

(*) نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار، باحث واقتصادي،بيروت.

أفريقيا جنوبيّ الصحراء وأوستراليا، إضافةً إلى المقاصد المذكورة آنفًا في ما يختصّ بالحقبة العثمانيّة. أمّا المهاجرون العائدون، فقد انخرطوا في الحياة السياسيّة والإداريّة وفي الصناعة الناشئة.

منذ الاستقلال (١٩٤٣) ونهاية الحرب العالميّة الثانية وحتّى بداية «الحروب من أجل الآخرين» عام ١٩٧٥، استؤنفت الهجرة لكنّها اتّجهت بخاصّة، وبالإضافة إلى المقاصد السابقة، نحو البلدان العربيّة المصدّرة للنفط، إضافةً إلى أفريقيا جنوبيّ الصحراء وأوستراليا.

وقد قامت هذه الهجرة ـ لا سيّما تلك المتّجهة إلى البلدان النفطيّة، بدور أساسيّ في نموّ الاقتصاد اللبنانيّ لحقبة ١٩٤٥-١٩٧٥.

في أثناء «الحروب من أجل الآخرين» على الأراضي اللبنانيّة (١٩٧٥-١٩٩٠)، تسارعت الهجرة وطاولت حوالى ٣٠٪ من اللبنانيّين المقيمين. وحطّت هذه الهجرة ديموغرافيًّا في أوروبّا الغربيّة إضافةً إلى المقاصد السابقة: أميركا الشماليّة والجنوبيّة، البلدان العربيّة، أفريقيا وأوستراليا. ولكن، على الصعيد الاقتصاديّ، كان الدور الأهمّ هو ذاك الذي قامت به الهجرة إلى البلدان العربيّة النفطيّة، من حيث حجم تحويلات المهاجرين إلى لبنان، فقد أسهمت في صمود (وأحيانًا في رخاء) اللبنانيّين الذين ظلّوا في بلدهم ذي الاقتصاد المدمَّر والمشلول جزئيًّا.

منذ نهاية «الحروب من أجل الآخرين» داخل لبنان، استمرّت الهجرة رغم عودة بعضهم وبلغت أماكن جديدة: بعض بلدان أوروبّا الشرقيّة الوسطى ومجموعة الدول المستقلّة، في إطار انتقال هذه البلدان إلى اقتصاد السوق، على أثر تفكّك الكتلة السوفياتيّة في أواخر الثمانينات.

بعض الأفكار الأوّليّة على سبيل التمهيد

١ - كانت الهجرة على الدوام مشكلة مألوفة في لبنان وقد أصبحت مشكلة جميع المناطق والطوائف والطبقات الاجتماعيّة والأُسَر منذ عقود عدّة.

فمَن من اللبنانيّين لم يهاجر، أو ليس له زوج أو زوجة أو أب أو أمّ أو أخت أو ابنة أو أخ أو عمّة أو عمّ مهاجر؟

إنّ للهجرة مدلولات وجدانيّة وعاطفيّة في لبنان، كما في أيّ مكان آخر.

٢ - زد على ذلك أنّ الهجرة هي موضوع من موضوعات الحياة اللبنانيّة وأنشطة السياسيّ اللبنانيّ: فزيادات المسؤولين السياسيّين والدينيّين اللبنانيّين، من مختلف المستويات والمناطق والطوائف والنزعات تتالى إلى جميع بلدان الهجرة منذ ١٩٩١.

كذلك، فإنّ زيادات ممثّلي مختلف الجاليات اللبنانيّة والمتحدّرة من أصل لبنانيّ في بلدان الانتشار تتالى إلى لبنان، منذ نهاية الحروب من أجل الآخرين داخل لبنان. أخيرًا، ثمّة وفود من رجال أعمال وسياسيّين ومسؤولين رسميّين، سواء من أصل لبنانيّ أم لا، تتوالى إلى لبنان من مختلف بلدان الانتشار منذ ١٩٩١.

تهتمّ الدولة اللبنانيّة جليًّا بالمغتربين وقد أُنشئت وزارة خاصّة لهذا الغرض(١). كذلك فإنّ الأحزاب والميليشيات السابقة والقوى المحلّيّة و/أو الإقليميّة المعنيّة بلبنان تهتمّ عن كثب بالمغتربين اللبنانيّين.

٣ - يجري حثّ المغتربين اللبنانيّين على المشاركة في إعادة إعمار لبنان وتنميته، وهم يشاركون في ذلك باستثمارات في مختلف القطاعات والمشاريع، كما في سندات الخزينة اللبنانيّة وغيرها من الأدوات الماليّة. وهم يسهمون أيضًا في إنشاء مؤسّسات تربويّة واجتماعيّة وصحّيّة وثقافيّة. وأخيرًا، هناك رجال أعمال مغتربون يساهمون بنشاطهم التجاريّ في توسيع أسواق السلع والخدمات اللبنانيّة المعدّة للتصدير.

٤ - ثمّة نقطة مهمّة يجدر التشديد عليها، هي الطابع الكيفيّ الغامض والتناقضيّ الذي تتّصف به غالبًا الأرقام المتعلّقة بالهجرة اللبنانيّة، وبتوزّعها الإجماليّ بحسب البلدان و/أو القارات المضيفة، وبحسب الفترات الزمنيّة والمناطق والطوائف والقرى والعائلات أيضًا. لذا سنكون حذرين للغاية ومتحفّظين في كلّ ما يتّصل بالجوانب الرقميّة الخاصّة بالهجرة، لأنّ هذه الأرقام - شأنها شأن كلّ ما يتعلّق بالديموغرافيا في لبنان - هي أدوات مستخدمة في التنافس السياسيّ المتعدّد الأشكال في لبنان.

لا بدّ من أن نقرّ، نحن اللبنانيّين من مختلف المشارب، بأنّ هذه الظاهرة شبه عالميّة: فمَن لم يسمع عن تضخيم أرقام سكّان بعض المدن أو الولايات المتّحدة الأميركيّة بهدف اجتذاب حصّة أكبر من مختلف مصادر التمويل العامّ؟

ومَن لا يعرف أنّ عدد سكّان كورسيكا الرسميّ هو موضوع مفاوضات بين الإدارة المكلّفة بالإحصاء ومختلف القوى المحلّيّة في الجزيرة، وذلك لعدّة أسباب اقتصاديّة وسياسيّة؟

ومَن يجهل أنّه بالقرب منّا، وخصوصًا في بلدان الخليج وشبه الجزيرة العربيّة، يُحاط عدد السكّان المقيمين من أهل البلد، والمغتربين، بعناية تكون أحيانًا بعيدة

---

(١) في نيسان ١٩٩٣، اللواء، ٢٤ شباط ١٩٩٥.

عن اهتمامات علماء الديموغرافيا والإحصاء والمخطّطين الاقتصاديّين؟

إذًا، لنعترف بهذا الضعف الذي عندنا (كيفيّة الأرقام المتعلّقة بالسكّان)، ولنتعزَّ بكون هذا الضعف مشتركًا بين شعوب العالم.

لأجل ذلك، لا يسعنا أن نقدّم، في هذا النصّ، لمحة شاملة عن الهجرة اللبنانيّة منذ ١٩٩٠. لكنّنا سنحاول أن نستخدم إلى الحدّ الأقصى المعطيات الممكنة التجميع من مختلف المصادر اللبنانيّة، الرسميّة والخاصّة، ومن المصادر الأجنبيّة. فالمعرفة الجزئيّة خير من جهل هاذٍ ومدّعٍ للمعرفة الكاملة.

٥ - الآن وقد استقرّ الوضع الأمنيّ على الأراضي اللبنانيّة، فما هي حالة الهجرة اللبنانيّة؟ معلوم أنّ هذه الظاهرة تسارعت كثيرًا إبّان سنوات الحروب الممتدّة من ١٩٧٥ إلى ١٩٩٠. فهل ركدت هذه الحركة منذ عودة الهدوء؟ سنحاول في ما يلي وضع جردة بالاتّجاهات الحديثة التي اتّخذتها الهجرة اللبنانيّة منذ ١٩٩٠ حتّى ١٩٩٧.

لكنّنا نحرص على التكرار أنّ المعلومات المتوافرة هي جزئيّة جدًّا. فثمّة مَن يزعم أنّ عدد المغتربين والمتحدّرين من أصل لبنانيّ في العالم[٢] هو ١٦ مليون نسمة في حين يقول آخرون إنّه ١٤ مليونًا[٣]. وترى مصادر أخرى أنّ عدد اللبنانيّين العائشين في الخارج، من مغتربين ومهاجرين ومتحدّرين من أصل لبنانيّ، يتراوح بين ٤ ملايين (التقدير الأدنى) و١٥ مليونًا (التقدير الأعلى)[٤].

إذًا، ثمّة أرقام كيفيّة يتمّ تداولها، ومن الصعب تقديم معطيات أكيدة ودقيقة.

ونظرًا إلى أهمّيّة ظاهرة الهجرة في لبنان المعاصر، فلا بدّ من محاولة سدّ هذه الثغرات قدر المستطاع، من دون أن ننسى أنّ هذه الدراسة لا تدّعي الوصول إلى نتائج نهائيّة، إذ تتحكّم بها حالة المعارف الحاليّة في هذا الصدد.

سوف نذكر أيضًا بعض المعطيات: يُظهر تحقيق أجرته جريدة «السفير» عام ١٩٩٣ أنّ ٣١,٧٪ من اللبنانيّين المقيمين في لبنان يعتبرون أنّ الهجرة هي الحلّ لما يعانونه من مشاكل اقتصاديّة وسواها[٥]. وسوف ننقل تفاصيل الأجوبة التي تمّ الحصول عليها، موزّعة بحسب فئة المشاركين الاجتماعيّة في الاستقصاء.

---

(٢) جوزف نفاع، «أصول الخلاف بين الدولة والمغتربين»، في: النهار، ١ أيلول ١٩٩٣.

(٣) مارلين خليفة، «مليون مواطن غادروا البلاد منذ الحرب ولم يعودوا»، في: نهار الشباب، ١٠ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

(٤) خليل الجميّل، مشاركة المغتربين في الحياة العامّة في لبنان، ١٩٩٨، ص ١٨ وما يليها.

(٥) راغب جابر، «السفير تستفتي اللبنانيين...» في: السفير، ١٣ تشرين الثاني ١٩٩٣.

جدول رقم ١: اللبنانيون ونيّة الهجرة بحسب الدخل (١٩٩٣)

الرغبة في الهجرة متوسّط الدخل (بآلاف ل.ل.)	نعم		لا		غير محدّد		لا جواب		المجموع	
	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪
أقلّ من ١٢٠	٢	٦٦،٦	١	٣٣،٣	٣	١	١	٣	٠،٧	
١٢٠-٣٠٠	٢٢	٥٥	١٨	٤٥	١،٥			٤٠	١٠	
٣٠١-٥٠٠	٣٣	٥٤	٢٧	٤٤	١،٨			٦١	١٥	
٥٠١-٧٥٠	٢٨	٣٨	٤٥	٦٠	٥،٥			٧٥	١٨،٧	
٧٥١-١٠٠٠	١٠	١٥،٦	٥٣	٨٢،٨				٦٤	١٦	
-١٠٠٠	١٦	٢٣،٥	٥٢	٧٦،٥				٦٨	١٧	
٢٠٠٠	٥	٩،٦	٤٥	٨٦،٥				٥٢	١٣	
أكثر من	١٠	٥٧	٢٤	٦٦				٣٦	٩	
٢٠٠٠	١								١	
غير محدّد										
لا جواب										
المجموع	١٢٧	٣١،٧	٢٦٥	٦٦،٢	٧	١٧،٥	١	٠،٢	٤٠٠	١٠٠

المصدر: راغب جابر، «السفير تستفتي اللبنانيين...»، في: السفير، ١٣ تشرين الثاني ١٩٩٣.

فمن أصل الأربع مئة شخص الذين شملهم الاستقصاء، يفكّر المزارعون في الهجرة بنسبة ٥٠٪ منهم، وكذلك المعلّمون، في حين يفكّر فيها ٩٢٪ من كبار التجّار وأصحاب المصانع، و٩٣٪ من المتقاعدين و٦٧٪ من العاطلين عن العمل، إلخ... يبدو إذًا أنّ الرغبة في الهجرة هي في أعلى السلّم الاجتماعيّ وأسفله على السواء.

في الواقع، غالبًا ما تكون المؤشّرات متناقضة. ففي ٨ تشرين الأوّل ١٩٩٢، وبسبب الزحمة اليوميّة أمام أبواب السفارة الدانماركيّة، اضطرّ سفير الدانمارك في لبنان إلى التذكير في بيان رسميّ بأنّ بلاده لا تستقبل سوى اللاجئين السياسيّين (أي الأشخاص الذين هم فعلًا في خطر في وطنهم)، والأشخاص-الراغبين في الانضمام إلى أزواجهم أو عائلاتهم.

في موازاة ذلك، سُجّلت حركة عودة واسعة إلى البلاد، من قبل اللبنانيّين في كندا والولايات المتّحدة وفرنسا وألمانيا، ولأسباب أخرى، من قبل الجاليات

اللبنانيّة في أفريقيا. على أيّ حال، بالنسبة إلى مغتربي هذه الجاليات، ثمّة إعادة هيكلة تفرض نفسها نظرًا إلى الركود الاقتصاديّ الذي تعانيه بلدان عدّة والذي يصيب الانتشار اللبنانيّ.

إنّ القسم الأوّل والأكبر من هذه الدراسة يتناول وقائع الهجرة الحديثة في مقاربة إجماليّة، ثمّ بحسب البلدان المضيفة.

أمّا القسم الثاني، فيتطرّق إلى الآثار الاقتصاديّة والاجتماعيّة والديموغرافيّة كما إلى البنى الطائفيّة والمناطقيّة للهجرة اللبنانيّة.

القسم الأوّل: وقائع الهجرة الحديثة

سوف يخصّص هذا القسم لدرس كميّة حركات الهجرة اللبنانيّة في فترة ١٩٩٠-١٩٩٧. ولا بدّ قبل كلّ شيء من تحديد حجم الهجرة الحاليّ للتمكّن من الإحاطة بطبيعتها وخصائصها واتّجاهاتها.

التطوّر الإجماليّ

تنشر الصحافة المحليّة أحيانًا بعض الأرقام المتعلّقة بالمهاجرين اللبنانيّين منذ ١٩٩٠: فقد قدّرتهم الأنوار (التي لا تبيّن مصادرها)[٦] بنحو ٦٠٠ ٠٠٠ بين ١٩٩٠ و١٩٩٥، في حين قالت المجلّة الاقتصاديّة الناطقة بالفرنسيّة «لو كومرس دو لوفان» *(Le Commerce du Levant)* إنّ عدد هؤلاء الإجماليّ في ١٩٧٥-١٩٩٥ هو ١٠٧٨٦٠٦ أشخاص، وأنّ عدد الذين غادروا البلاد إبّان المعارك (أي في فترة ١٩٧٥-١٩٩٠) هو بحدود ٩٥٠ ٠٠٠[٧]. وعليه، يمكننا أن نستخلص عدد المهاجرين لفترة ١٩٩٠-أيّار ١٩٩٥ كالآتي: ١٠٧٨٦٠٦-٩٥٠ ٠٠٠ = ١٢٨٦٠٦ أشخاص.

إنّ النتائج المحصول عليها متباينة جدًّا كما يُظهر الجدول التالي:

---

(٦) نزاد أبو منصور. «الحريري يطلب من شيراك منع تجنيس اللبنانيّين...»، في: الأنوار، ٨ آب ١٩٩٥.

(٧) «Plus d'un million de Libanais ont émigré», in *Le Commerce du Levant*, 25 mai 1995, n° 5359. pp. 56-57.

جدول رقم ٢
الهجرة اللبنانيّة بين ١٩٩٠ و١٩٩٥ بحسب الصحافة المحلّيّة

الفترة	المجموع	المصدر
١٩٩٠-١٩٩٥	٦٠٠ ٠٠٠	الأنوار، ٨ آب ١٩٩٥
١٩٩٠-أيار ١٩٩٥	١٢٨٦٠٦	لو كومرس دو لوفان، ٢٥ أيار ١٩٩٥

إنّ الفارق الكبير بين الرقمين المعلنين وعدم توضيح المصادر يدفعان إلى أكبر قدر من الحذر في معالجة هذه التقديرات. والواقع أنّنا لا نملك إحصاءات رسميّة تتيح لنا أن نقدّر بأرقام دقيقة حجم الهجرة اللبنانيّة الحديثة.

مع ذلك، فإنّ رصيد الحركات، أي الفرق بين عدد المواطنين اللبنانيّين المغادرين وعدد الوافدين، من لبنان وإليه، يشكّل المؤشّر الأصدق على عدد المهاجرين السنويّ. في الواقع، إنّ مديريّة الأمن العامّ تنشر هذه المعطيات بانتظام، ممّا يسمح بإعداد مقارنات واستخراج منحى عامّ. فالتطوّر السنويّ لهذا العدد بين ١٩٩٠ و١٩٩٧ مبيَّن في الجدول التالي:

جدول رقم ٣: رصيد حركات اللبنانيّين (١٩٩٠-١٩٩٧).

السنة	الرصيد	السنة	الرصيد
١٩٩١	٥٠ ٠٠٠	١٩٩٥	١٠٦٨١٢
١٩٩٢	٣٨٤٤٥	١٩٩٦	١٨٦٩٩٠
١٩٩٣	٤٨٠٥٠	١٩٩٧	١٥٢٠٧٤
١٩٩٤	٥٦٧٥٤		
			المجموع ٦٣٩١٢٥

المصدر:

Labaki Boutros, Abou Rjeili Khalil, *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, p. 94;

١٩٩١-١٩٩٧، مديريّة الأمن العامّ (أنظر: الجمهوريّة اللبنانيّة، إدارة الإحصاء المركزيّ، النشرة الإحصائيّة).

ويُظهر الرسم البيانيّ اللاحق التطوّر السنويّ للرصيد:

الرسم البيانيّ رقم ١: رصيد حركات اللبنانيّين (١٩٩٠-١٩٩٧).

إنّ منحى الهجرة العامّ تنازليّ بين ١٩٩٠ و١٩٩٢، وتصاعديّ حتّى ١٩٩٦،

ثمّ تنازليّ قليلًا في ١٩٩٧. وتتسارع الوتيرة كثيرًا منذ ١٩٩٤ إلى أن يتجاوز الرصيد بسرعة رقم ١٩٩٠. ويتضاعف عدد المهاجرين بين ١٩٩١ و١٩٩٥، ثمّ يقارب الـ ٢٠٠ ألف نسمة في ١٩٩٦ ويظلّ أعلى من ١٥٠ ألفًا في ١٩٩٧.

لكي نتتبّع التغيّرات على المدى الطويل، ونتمكّن من المقارنة بين الوضع قبل ١٩٩٠ وبعدها، نأخذ في الحسبان أيضًا رصيد سنوات الحرب:

جدول رقم ٤

رصيد حركات اللبنانيّين باتّجاه الخارج (١٩٧٥-١٩٩٠)

السنة	الرصيد	السنة	الرصيد
١٩٧٥	٤٠٠ ٠٠٠	١٩٨٣	٣٣ ٠٠٠
١٩٧٦	٢٩٧٠٠٠	١٩٨٤	٦١٦٠٥
١٩٧٧	٣٨ ٠٠٠	١٩٨٥	٧٠٢٠١
١٩٧٨	٧٦ ٠٠٠	١٩٨٦	٧٣٩٠٧
١٩٧٩	٤٩ ٠٠٠	١٩٨٧	٦٧ ٠٠٠
١٩٨٠	٣٣ ٠٠٠	١٩٨٨	٦٧ ٠٠٠
١٩٨١	٣٣ ٠٠٠	١٩٨٩	٨٥٢٠٠
١٩٨٢	٣٣ ٠٠٠	١٩٩٠	٧١٨٠٤
			المجموع ٨٩٤٧١٧

المصدر:

Labaki Boutros, Abou Rjeily Khalil, *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, 1993, P. 94.

أمّا منحى التطوّر بين ١٩٧٥ و١٩٩٠، فيظهره الرسم البيانيّ التالي:

الرسم البيانيّ رقم ٢: رصيد مغادرة - وصول اللبنانيّين (١٩٧٥-١٩٩٧).

لا بدّ من التشديد هنا على العلاقة بين اتّجاهات تطوّر عدد المهاجرين سنويًّا والوضع الاقتصاديّ في لبنان بعد انتهاء «الحروب من أجل الآخرين» عام ١٩٩٠.

جدول رقم ٥: المقارنة بين النموّ الاقتصاديّ وأرصدة الهجرة

السنة	١٩٩١	١٩٩٢	١٩٩٣	١٩٩٤	١٩٩٥	١٩٩٦	١٩٩٧
معدّل نموّ الناتج المحلّي الإجماليّ	٪٢،٥	٪٤،٥	٪٧	٪٨	٪٦،٥	٪٤	٪٣،٥
رصيد الهجرة الصافي	٥٠٠٠٠	٣٨٤٤٥	٤٨٠٥٠	٥٦٧٥٤	١٠٦٨١٢	٩٠	١٥٢٠٧٤

المصدر:
Boutros Labaki: «Pour une politique économique conciliant les impératifs de la croissance économique et ceux de la justice sociale», in *Le commerce du Levant* 17/4/1997, N° 5408, Beyrouth, p. 16; Banque Audi, *Rapport économique trimestriel* - 4ème trimestre 1997;

المديريّة العامّة للأمن العامّ، انظر: النشرة الإحصائيّة الشهريّة، إدارة الإحصاء المركزيّ، بيروت، عدّة أعداد.

تراجعت الهجرة عام ١٩٩١ بفعل انتهاء الحروب داخل لبنان واستقرّ المعدّل السنويّ لرصيد الهجرة على ٤٨٠٠٠ شخص بين ١٩٩٠ و١٩٩٤. ومع بدء تباطؤ النموّ الاقتصاديّ نتيجة معدّلات الفوائد العالية التي أضعفت النشاط الاقتصاديّ، تضاعف رصيد الهجرة ثمّ ارتفع ثلاثة أضعاف ليستقرّ في ١٩٩٦ و١٩٩٧ على ما بين ١٥٠٠٠٠ و١٨٠٠٠٠ شخص سنويًّا، وهو مستوى لم يبلغه أبدًا إبّان الحروب الممتدّة من ١٩٧٥ حتّى ١٩٩٠، إلّا أثناء الرحيل الكثيف الذي رافق بدايات الحروب عام ١٩٧٥ والذي أعقبته على كلّ حال عودة كثيفة (انظر الجدولين رقم ٣ و٤ والرسمين البيانيّين رقم ١ و٢).

البلدان المضيفة

توزّع اللبنانيّون الذين هاجروا بعد ١٩٩٠ على مختلف بلدان الهجرة. وقد أجرى أنيس أبي فرح عام ١٩٩٣ استقصاء طاول ٤٢٢ عائلة (أي ٢١١٣ شخصًا، بينهم ١٦٩٣ يعيشون في لبنان و٤١٩ هاجروا خلال فترة ١٩٧٥-١٩٩٣)، وتوصّل إلى رقم إجماليّ قدره ٧٢٩٠٠٠ نسمة بالنسبة إلى فترة ١٩٧٥-١٩٩٤. يشكّل هؤلاء ١٩،٨٪ من مجموع السكّان و٢٤،٧٪ من السكّان المقيمين (الذين بلغ عددهم ٢٩٤٦٠٠٠ نسمة عام ١٩٩٣ بحسب المؤلّف). ويُظهر هذا الاستقصاء أنّ المهاجرين توزّعوا على البلدان المضيفة كالآتي:

جدول رقم ٦: توزّع اللبنانيّين الذين هاجروا بين ١٩٧٥ و١٩٩٤

البلدان المضيفة	التواتر المطلق	التواتر النسبي (٪)
الولايات المتّحدة	١٤٤٣٤٢	١٩،٨
أوستراليا	١٠٩٣٥٠	١٥
كندا	١٠٧٨٩٢	١٤،٨
فرنسا	٩١٨٤٥	١٢،٦
سوريا	٣٢٨٠٥	٤،٥
إيطاليا	٢٦٢٤٤	٣،٦
السويد	٢٤٠٥٧	٣،٣
الإمارات العربيّة المتّحدة	٢١١٤١	٢،٩
المملكة العربيّة السعوديّة	١٧٤٩٦	٢،٤
ألمانيا	١٣٨٥١	١،٩
البرازيل	١٣٨٥١	١،٩
إسبانيا	١٣٨٥١	١،٩
شاطئ العاج	١٣١٢٢	١،٨
النمسا	١٠٢٠٦	١،٤
الدانمارك	١٠٢٠٦	١،٤
الكويت	١٠٢٠٦	١،٤
ليبيريا	٨٧٤٨	١،٢
مصر	٨٧٤٨	١،٢
غيره	٥١٠٣٠	٧
المجموع	٧٢٩ ٠٠٠	١٠٠

المصدر: أنيس أبي فرح، «المهاجرون اللبنانيّون ١٩٧٥-١٩٩٦»، في: الشؤون الاقتصاديّة، تشرين الثاني ١٩٩٧، العدد ٣٤، ص ٣٠.

يتّضح ممّا سبق أنّ البلدان المصنّعة استقطبت الأكثريّة الساحقة من

المهاجرين، أي ما يقارب ٧٥،٧٪ من العدد الإجمالي، وكانت حصّة الولايات المتّحدة وحدها خمس المجموع.

أمّا البلدان العربيّة فاستقبلت حوالى ١٢،٤٪ من المهاجرين اللبنانيّين في هذه الفترة، وكانت سوريا في طليعتهم (٤،٥٪ من المجموع)، في حين بلغت حصّة أفريقيا ٣٪ وبقيّة البلدان ٩،٨٪.

ليس من الدقّة طبعًا أن تعمّم نتائج هذا الاستقصاء (فنسبة العيّنة التي تبلغ ٠،٠٥٪ ضعيفة). لكنّه يسمح باستخلاص خطوط كبرى أكثر ممّا يتيح إجراء تقسيمات دقيقة.

إذًا، لمعرفة المزيد من التطوّر الإجمالي الحاليّ، يبدو من الأفضل أن نعرض المعطيات المتوافرة لنا عن الهجرة اللبنانيّة، بشأن كلّ حالة على حدة. سنعرض في هذا القسم ما نعرفه عن وضع مختلف الجاليات اللبنانيّة في العالم، والدلائل التي تشكّل مؤشّرات على تطوّره المستقبليّ: فالمقصود إذًا هو أن نكمّم قدر الإمكان مختلف الجاليات اللبنانيّة، وأن نتبيّن تطوّرها وفق مختلف الثوابت التي قد تؤثّر في الخيارات الفرديّة (الرحيل والعودة، لا بل أيضًا الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة الراهنة، والتي تؤثّر في صيرورتها في المستقبل القريب).

اللبنانيّون في أوستراليا (أوقيانيا)

يفيد وزير الهجرة الأوستراليّ فيليب رادوك أنّ الجالية اللبنانيّة من أوستراليا تعدّ حاليًّا قرابة ٣٠٠٠٠٠ نسمة[٨] - ٢٠٠ ٠٠٠ نسمة في ١٩٩١ بحسب وزارة المغتربين اللبنانيّة[٩] و٤٠٠ ٠٠٠ بحسب رئيس «مجلس المغتربين في أوستراليا» خضر صالح أبو راشد[١٠].

ويبيّن الجدول اللاحق حجم حركة المغادرة والوصول في فترة ١٩٩٠-١٩٩٥:

---

(٨) قابل الوزير الأوستراليّ الرؤساء الهراوي والحريري وبرّي... في: النهار، ٥ تشرين الأوّل ١٩٩٦.

(٩) مارلين خليفة، المرجع المذكور.

(١٠) حنّا دندن، «أبو راشد: المهمّ ليس الاستثمار في لبنان بل عودة الرأسمال اللبنانيّ...»، في: اللواء، ٥ نيسان ١٩٩٧.

جدول رقم ٧: تدفّقات الهجرة اللبنانيّة مع أوستراليا (١٩٩٠-١٩٩٥)

السنة	عدد المغادرين	عدد الوافدين	رصيد الهجرة
١٩٩٠	٢٢٢٥ (١)	٣٣١ (١)	١٨٩٤ (١)
١٩٩١	٢٨٩١ (١)	٤١٨ (١)	٢٤٧٣ (١)
١٩٩٢	١٦١٧ (١)	٢١١ (١)	١٤٠٦ (١)
١٩٩٣	١٢٠٠ (٢)		
١٩٩٤	١٢٠٠ (٢)		
١٩٩٥	١٢٠٠ (٢)		
المجموع	٦٧٣٣ (١) + ٣٦٠٠ (٢)	٩٦٠ (١) +	٥٧٧٣ (١) +

المصدر: بحسب وزارة الهجرة الأوستراليّة، مذكور في: خضر صالح أبو راشد. «عشر لبنان يعيش في أوستراليا»، السفير، ٦ آب ١٩٩٣؛ نيل حرب: «الدولة الأوستراليّة تهتمّ بالجالية اللبنانيّة...» في: الأنوار ١١ تشرين الثاني ١٩٩٥.

إنّ المعدّل السنويّ لعدد المغادرين هو ٢٢٤٤ شخصًا في فترة ١٩٩٠-١٩٩٢ و١٢٠٠ شخص في فترة ١٩٩٣-١٩٩٥. وهذان الرقمان هما أقلّ بكثير من أرقام بعض سنوات الحرب (على سبيل المثال، هناك ٨٨٦٩ حالة هجرة نهائيّة للبنانيّين إلى أوستراليا في ١٩٧٧ و٢٤٤٠ في ١٩٨٤). لكنّهما أعلى من المعدّل السنويّ لفترة ١٩٧٩-١٩٨١ (حيث كان عدد المغادرين أقلّ من ١٠٠٠ سنويًّا)[11]. يضاف إلى ذلك أنّ حالات العودة قليلة، وهي تقارب ٣٢٠ حالة لفترة ١٩٩٠-١٩٩٢.

وتعرض وزارة الهجرة الأوستراليّة التدفّقات الهجريّة بين ١٩٩١ و١٩٩٤ كالآتي:

(١١) PRICE, Charles, «Migration to Australia from Arab Countries», in *Population Bulletin of E.C.W.A.* N° 21, déc. 1981 pour 1984 voir: *Year Book of Australia*, 1986.

جدول رقم ٨: وصول اللبنانيّين

ومغادرتهم وتجنّسهم في أوستراليا (١٩٩١-١٩٩٤)

السنة	الوصول	المغادرة النهائيّة	رصيد الهجرة	المجنّسون
١٩٩١-١٩٩٢	١٦١٧	١٥٥	١٤٦٢	٢٨٩٩
١٩٩٢-١٩٩٣	١٠٤٢	١٢٦	٩١٦	٢٩٠٠
١٩٩٣-١٩٩٤	١٠٦٤	١٨٣	٨٨١	٢١٢٢
المجموع	٣٧٢٣	٤٦٤	٣٢٥٩	٧٩٢١

المصدر:

Bureau of Immigration and Population Research, Statistics Section, *Community Profiles 1991 Census Lebanon Born*, Australian Government Publishing Service, Canberra, déc. 1994, pp. 4 et 46-47.

جدول رقم ٩: المغادرة الموقّتة للبنانيّي أوستراليا (١٩٩٢-١٩٩٣).

السنة	المغادرة الموقّتة
١٩٩٢	١١٩٦٣
١٩٩٣	١١٣٣١

المصدر السابق نفسه.

كالعادة، تختلف الأرقام باختلاف المصادر. غير أنّ المقارنة بين مختلف المصادر تُظهر التراجع الواضح للهجرة اللبنانيّة إلى أوستراليا.

مع ذلك، ما يزال رصيد هذه الهجرة إيجابيًّا.

ولئن كنّا لا نملك أرقامًا دقيقة لمجمل الفترة، إلّا أنّ المراقبين يلاحظون أنّ حالات العودة قليلة العدد نسبيًّا، حتّى إنّ بعضهم رجع إلى أوستراليا بعدما كان قد قام بمحاولة غير مثمرة للعودة النهائيّة. وهذا ما يدلّ عليه العدد الكبير لحالات المغادرة الموقّتة (التي لا تتجاوز مدّتها ١٢ شهرًا). فضلًا عن ذلك، أظهر استقصاء ضيّق أُجري لدى الجالية اللبنانيّة المهاجرة بعد ١٩٧٥ أنّ نيّة العودة شبه معدومة (من أصل ٣٠ شخصًا تمّ استفتاؤهم، هناك ٢٨ لا ينوون العودة). ويتمنّى بعض رجال الأعمال توسيع مصالحهم باتّجاه لبنان (لا العودة إليه)، بحسب سفير لبنان

في أوستراليا، لطيف أبو الحسن[١٢]. زد على ذلك أنّ اللبنانيّين يطلبون الجنسيّة الأوستراليّة ويحصلون عليها: ١٠٠ ألف لبنانيّ حصلوا على الجنسيّة الأوستراليّة منذ ١٩٩١[١٣]، والظاهرة مستمرّة بما أنّ عددهم بلغ ٧٩٢١ شخصًا بين ١٩٩١ و١٩٩٤، كما هو مبيَّن في الجدول السابق.

عام ١٩٩١، كانت الجالية اللبنانيّة تضمّ ٦٨٧٨٧ مهاجرًا مولودًا في لبنان (أي ٣٩،٣٤٪ من عموم الجالية اللبنانيّة)، و٦٧٤٥٠ شخصًا مولودًا في أوستراليا من أب أو أمّ لبنانيّين (أي ٣٣،٧٢٪)، في حين تتكوّن البقيّة (حوالى ٦٤٧٦٣ شخصًا، أي ٣٢،٣٨٪) من متحدّرين من الأجيال الأولى المهاجرة (أي ما مجموعه زهاء ٢٠٠ ٠٠٠ شخص).

عام ١٩٩٢، وبحسب المصدر نفسه، كانت الجالية اللبنانيّة في أوستراليا تتألّف بنسبة ٥٨،٧٥٪ من المسيحيّين و٤٢،٢٥٪ من المسلمين[١٤].

وعام ١٩٩١، أفاد وزير الهجرة الأوستراليّ أنّ ٥٥٪ من أبناء هذه الجالية مسيحيّون و٣٨،٣٪ مسلمون و٦،٧٪ من طوائف أخرى (غير محدّد، إلخ)[١٥].

أمّا الملامح الاقتصاديّة - المهنيّة للجالية اللبنانيّة، بحسب الإحصاءات العائدة لسنة ١٩٩١، فهي التالية: حوالى ٤٠٪ من المغتربين اللبنانيّين المولودين في لبنان يعملون في التجارة ومشتقّاتها، و٣٠٪ في الصناعة، و١٨٪ في الإدارة والمهن الحرّة. ويشكّل حَملة الشهادات الجامعيّة والتقنيّة ٢٥٪ من الراشدين (الذين تزيد أعمارهم عن ١٥ سنة)، ونسبة الذين يتقنون اللغة الإنكليزيّة تقارب ٧٠٪. على أنّ نسبة العاطلين عن العمل في وسط الجالية اللبنانيّة ما تزال مرتفعة إلى حدٍّ ما، رغم التراجع المسجّل في السنوات السابقة. ففي حزيران ١٩٩٥، بلغت هذه النسبة ٢٥،١٪ بعدما كانت قد وصلت إلى ٣٣،٧٪ في ١٩٩١. وذلك عائد ربّما إلى مشكلة اللغة التي تصادفها فئة من اللبنانيّين. كما أنّه مرتبط جزئيًّا بالبطالة المتشرة في أوستراليا. في الواقع، إنّ أعلى نسبة من البطالة هي تلك التي عرفها مهاجرو فترة ١٩٧٥-١٩٨٥، والذين تزامن وصولهم مع أخطر أزمة اقتصاديّة شهدتها

---

(١٢) نبيل حرب، «السفير أبو الحسن: ٣٠٠ ٠٠٠ لبنانيّ...» في: الأنوار، ٢٦ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

(١٣) فؤاد أبو منصور، المرجع المذكور، في: الأنوار، ٨ آب ١٩٩٥.

(١٤) خضر صالح، «عشر لبنان يعيش في أوستراليا»، في: السفير، ٦ آب ١٩٩٣.

(١٥) Bureau of Immigration and Population Research, Statistics Section, *Community Profiles 1991 Census Lebanon Born*, Australian Governement Service, Canberra, déc. 1994, pp. 38-39.

البلاد. لكننا نستطيع أن نذكر أيضًا حالات نجاح باهر، مثل طوني إسحق الذي هو أحد أكبر رجال الأعمال الأوستراليين، ومن جملة ما يتعاطاه تجارة المنتجات اللبنانيّة، كما نذكر حالة حبيب شلالا، أحد أكبر المقاولين الأوستراليّين، وهو يعمل غالبًا لحساب وزارة الإسكان الأوستراليّة، إلخ[١٦].

إنّ الهيئات الاجتماعيّة والطائفيّة التي تؤطّر الجالية اللبنانيّة في أوستراليا كثيرة جدًّا. وهناك ١٨ طائفة ممثّلة فيها، وثمّة أعضاء في حوالى ٤٠ حزبًا سياسيًّا. كما نجد زهاء ٣٥٠ جمعيّة عائليّة، وقرويّة وطائفيّة[١٧] (نذكر منها، على سبيل المثال، جمعيّة آل رحمة الخيريّة في سيدني، جمعيّة المغترب الجنوبيّ، جمعيّة كوسبا، نادي الأرز الرياضيّ، اتّحاد الكتّاب اللبنانيّين، إلخ)[١٨]. وعام ١٩٩٣[١٩]، تأسّس المجلس الأعلى للمغتربين اللبنانيّين في أوستراليا. كذلك، تضمّ أوستراليا ٣٦ محطّة إذاعيّة عربيّة والعديد من المجلّات العربيّة[٢٠].

وهكذا، يبدو أنّ الهجرة اللبنانيّة إلى أوستراليا تتباطأ، ولكن من دون أن تتوقّف فعليًّا، خصوصًا وأنّ الهجرة تستتبع الهجرة، كما هي الحال غالبًا: فالأزواج الذين يودّون الالتحاق بزوجاتهم، وأعضاء العائلات الذين يرغبون في جمع شملهم، إلخ. يحصلون بسهولة نسبيًّا على المستندات الإداريّة اللازمة للإقامة في أوستراليا. والنتيجة هي ترسّخ الجالية اللبنانيّة في بيئتها الأوستراليّة، ممّا يعني تاليًا أنّ العودة بكثافة مستبعدة في مستقبل قريب. «فالمغتربون اللبنانيّون يشكّلون جزءًا من العائلة الأوستراليّة الكبرى»، حسبما أكّد وزير الهجرة الأوستراليّ الذي قام بزيارة لبنان رسميًّا في تشرين الأوّل ١٩٩٦.

اللبنانيّون في أوروبّا

اللبنانيّون في فرنسا

فرنسا هي البلد الأوروبيّ الذي يحوي أكبر عدد من اللبنانيّين. لكنّ الجالية اللبنانيّة، التي قارب تعدادها ٢٠٠ ٠٠٠ شخص في بعض الفترات، لم يبقَ منها

---

(١٦) نيل حرب، «التبّولة والكبّة و...»، في: الأنوار، ١ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(١٧) خضر صالح، المرجع المذكور.

(١٨) نيل حرب، «لبنانيّو أوستراليا يملكون أكبر الشركات...»، في: الأنوار، ٥ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(١٩) أبو راشد: «نطلب من الرئيس الهراوي...»، في: البيرق، كانون الثاني ١٩٩٧.

(٢٠) حنّا دندن، المرجع المذكور.

الآن سوى النصف، بحسب سفير لبنان السابق في فرنسا ناجي أبي عاصي، منهم ٤٢٠٠٠ مقيم في فرنسا بموجب إجازة إقامة[٢١].

في الواقع، رجع عدّة آلاف من الأشخاص إلى لبنان في السنوات الأخيرة، من جرّاء الآثار السلبيّة للركود الاقتصاديّ الذي ساد في فرنسا وتحسّن الوضع في البلاد. أمّا عدد العائلات التي بلّغت السفارة رحيلها، عبر تنفيذ إجراءات الانتقال النهائيّ، فقد تطوّر بين ١٩٩٢ و١٩٩٧ كالآتي (وذلك من دون أن تؤخذ في الاعتبار حالات العودة الفرديّة):

جدول رقم ١٠: العائلات اللبنانيّة التي بلّغت سفارة لبنان رحيلها من فرنسا

السنة	عدد العائلات	٪
١٩٩٢	١٠٠٠	٣٠،٣٠
١٩٩٣	٦٠٠	١٨،١٨
١٩٩٤	٣٠٠	٩،٠٩
١٩٩٥	٦٠٠	١٨،١٨
١٩٩٦	٥٠٠	١٥،١٥
١٩٩٧	٣٠٠	٩،٠٩
المجموع	٣٣٠٠	١٠٠

المصدر: سفير لبنان في فرنسا، ١٣ شباط ١٩٩٨.

ويوضح الرسم البيانيّ اللاحق (الرسم البيانيّ رقم ٣) منحى هذا التطوّر:

فبينما كان هذا العدد كبيرًا نسبيًّا عام ١٩٩٢ (وفي السنتين السابقتين كما يبدو)، انخفض في ما بعد ثمّ ازداد في ١٩٩٥ ليعود ويتراجع بعد ذلك. إذًا، يبدو أنّ حركة العودة القويّة في بداية التسعينات تلاشت منذ ١٩٩٢.

ثمّة عوامل عدّة تتدخّل في قرار العودة: (فالإجراءات الضريبيّة الاستثنائيّة التي كان يتمتّع بها اللبنانيّون في فرنسا بصفتهم «لاجئين» انتهى مفعولها في الأوّل

(٢١) Farah Eve, «La Coopération France - Liban: une stratégie à repenser. Interview de l'ambassadeur Nagi Abi Assi», in *Le Commerce du Levant*, 19 Janvier, n° 5350, p. 33.

من كانون الثاني ١٩٩٥[٢٢]، كما فقد الوسيط اللبناني الكثير من حركيّته وقدرته على التدخّل بسبب المشاكل الإداريّة التي اصطدم بها سواء في فرنسا أم في بلدان الخليج العربيّة مثلاً. في الواقع، إنّ سوء حالة الاقتصاد الفرنسيّ هو الآن السبب الأرجح لعودة لبنانيّي فرنسا إلى لبنان.

ويرى الاقتصاديّ روجيه ملكي أنّ اللبنانيّين الباقين في فرنسا يزدادون انخراطًا في الدورات الاقتصاديّة الفرنسيّة، ويتخلّون تدريجيًّا عن الروابط اللبنانيّة والعربيّة التي استندوا إليها لتأمين انطلاقتهم. على سبيل المثال، إذا كان المقيمون اللبنانيّون قد قصدوا المصارف اللبنانيّة العاملة في فرنسا من أجل أولى عمليّاتهم المصرفيّة هناك، فما يلاحَظ أنّ حجم أعمالهم يزداد اتّجاهًا نحو المصارف الفرنسيّة الكبرى. وإن احتفظ هؤلاء بحساب لدى مؤسّسة لبنانيّة من أجل عمليّات محدّدة تمامًا، إلّا أنّ التدفّقات الناشطة تحصل لدى مؤسّسات غير لبنانيّة. ففي ١٩٩٢، قُدّرت الاستثمارات اللبنانيّة الصافية في فرنسا بحوالى ٣٠ مليون فرنك. وقد حافظت المؤسّسات اللبنانيّة في فرنسا على طابعها الشخصيّ أو العائليّ، مع كلّ ما تنطوي عليه مثل هذه البنية من سيّئات في سوق تسيطر عليها كليًّا وحدات كبيرة جدًّا في جميع القطاعات[٢٣].

وهكذا، في ما يختصّ بالذين بقوا، يلاحَظ أنّ ثمّة تكيّفًا قد حصل، وأن نشأت شبكات جديدة لم تعد تعتمد أساسيًّا على الزبائن اللبنانيّين؛ ثمّ إنّ التضامن العائليّ أتاح لآخرين إقامة توازن جديد وتكاملات متزايدة.

حاليًّا، تتكوّن الجالية اللبنانيّة في فرنسا بأكثريّتها من الشباب، وغالبًا من الطلّاب أو الكوادر الشابّة التي اندمجت في المجتمع الفرنسيّ حالما أنهت دروسها. وهي تضمّ أيضًا وكلاء عقاريّين، وتجّار أثريّات، ومهندسين معماريّين، وأصحاب فنادق وشركات تأمين، ومحامين.

مع ذلك، يمكن الملاحظة أنّ لبنانيّي فرنسا برعوا بوجه خاصّ في مجالين اثنين: الطبّ والقطاع الماليّ. ويبقى عدد العائلات ذات الدخل الضعيف أو المتوسّط هو الغالب.

إنّ المنطقة الباريسيّة، وعلى الأخصّ مدينة باريس وقطاع هو دي سين، تستقبل أكثر من نصف اللبنانيّين المقيمين في فرنسا، أي حوالى ٥٠ ٠٠٠ شخص،

---

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) Melki, Roger, «Libanais de France, l'érosion lente», in *Le commerce du Levant*, 30 juin 1994, n° 5336, p. 29-35.

وهذه الأرقام ليست دقيقة جدًّا بسبب حركة العودة وعمليّات التجنّس. على أنّ هذا التركّز لا يفسَّر فقط بظاهرة الاستقطاب التقليديّة للعاصمة، بل بمواصفات اللبنانيّين المقيمين في فرنسا والمنشأ الجغرافيّ لهجرتهم أيضًا. فالواقع أنّ اللبنانيّين المقيمين في المنطقة الباريسيّة يتمتّعون بدخل عالٍ جدًّا، ونجد بينهم نسبة كبيرة جدًّا من الجامعيّين. وأغلب الظنّ أنّهم استقرّوا في باريس ليخدموا زبائن دوليّين، وعلى الأخصّ أبناء دول الخليج(٢٤).

إنّ الجمعيّات التي أنشأها لبنانيّو فرنسا عديدة ومتنوّعة، نذكر منها، على سبيل المثال، غرفة التجارة اللبنانيّة - الفرنسيّة، الفرع الفرنسيّ للاتّحاد الثقافيّ اللبنانيّ في العالم الفرنسيّ - الموناكوي الذي له خمسة فروع في فرنسا(٢٥)، وحركة المواطن التي أنشأها طلّاب لبنانيّون إلخ... نذكر أيضًا الصحف ودور النشر اللبنانيّة التي تمركزت أو تأسّست في باريس بوجه خاصّ.

أخيرًا، إنّ مساهمة لبنانيّي فرنسا في إعادة الإعمار ما تزال غير كافية(٢٦)، وإن لم تكن عديمة الأهمّيّة: فالمهاجرون ملذوعون بتجاربهم السابقة، ويبدو أنّ صعوبات الحياة في لبنان تثبّط عزائمهم. كثيرون يطلبون الجنسيّة الفرنسيّة، وقد حصل عليها حوالى ٢٥٠٠٠ لبنانيّ في ١٩٩٤-١٩٩٥(٢٧)، بحسب مصادر فرنسيّة.

اللبنانيّون في ألمانيا

إنّ عدد اللبنانيّين في ألمانيا تغيّر كثيرًا خلال سنوات الحرب. وقد قُدّر عام ١٩٩٧ بحوالى ٦٠٠٠٠ شخص، بحسب السفير الألمانيّ في لبنان(٢٨)، وبما بين ٥٥٠٠٠ و٦٠٠٠٠ شخص بحسب مصادر أخرى(٢٩)، وبـ٥٣٤٦٩ شخصًا في ألمانيا الاتّحاديّة في نهاية ١٩٩٢، بحسب دراسة أجراها باحثون ألمان(٣٠) وهم يشكّلون حاليًّا ثاني جالية لبنانيّة في أوروبّا وثاني جالية عربيّة في ألمانيا. بين ١٩٧٠

(٢٤) I.R. «Le Préfet de Paris juge les Franciliens venus du Liban», in *Le Commerce du Levant*, 28 juillet 1994, n° 5338, pp. 137-138.

(٢٥) Sioufi M.B., «Libanais de Marseille: des ambitions à l'échelle du monde», in *Le Commerce du Levant*, 23 avril 1992, p. 78.

(٢٦) Nassif Mona. «Les Libanais de France: que pensent-ils? in *Le Commerce du Levant*, 23 avril 1992, p. 78.

(٢٧) نزاد أبو منصور، المرجع المذكور، في: الأنوار، ٨ آب ١٩٩٥.

(٢٨) «بحسب السفير الألمانيّ في لبنان: قرار البرلمان الألمانيّ...»، في: النهار، ١٧ حزيران ١٩٩٧.

(٢٩) فاطمة عساري، «ألمانيا تطبّق آليّة القوانين»، في: النهار، ٢٥ شباط ١٩٩٨.

(٣٠) Gesemann Frank. Anschutz Helga, *Les Libanais en Allemagne*, 1995, s.d.

و١٩٩٢، تضاعف عددهم ثلاثين مرّة تقريبًا. أمّا أكبر نسب الزيادة فهي التي سُجّلت في ١٩٧٥-١٩٧٦ و١٩٨٥-١٩٨٦ و١٩٨٩-١٩٩٠.

ويعرض الجدول اللاحق حركة المهاجرين اللبنانيين في ألمانيا بين ١٩٩٠ و١٩٩٣.

جدول رقم ١١: هجرات اللبنانيين إلى ألمانيا
(١٩٩٠-١٩٩٣): المخزونات والتدفقات

السنة	الوصول	المقيمون	العودة	طالبو اللجوء	رصيد الهجرة
١٩٩٠	٢٢٧٧٢	٤٧١٢٣	٥١٩	١٦٢٢٩	٢٠٠٠٧
١٩٩١	٦٢١٩	٥٠٩٣٥	٢١٥٣	٤٨٨٧	١٩٥١
١٩٩٢		٥٣٤٦٩	٨٣٢	٥٦٢٢	
ت٢ ١٩٩٣	٠		٩٥٤		٠
المجموع			٤٤٥٨		

المصدر:

Gesemann Frank, Anschutz Helga. *Les Libanais en Allemagne*, 1995, non publié.

عام ١٩٩٠ مثلًا، تجاوز عدد الواصلين بكثير عدد العائدين. لكنّ الاتّجاه تبدّل في ١٩٩١: فقد هبط عدد الواصلين بقوّة في حين ارتفع عدد العائدين، ثمّ عاد وانخفض. وازداد حجم الجالية حتّى بعد ١٩٩٠، ولكن بدرجة ضعيفة. وتراجع عدد طالبي اللجوء بشدّة بين ١٩٩٠-١٩٩١، لكنّه انتعش قليلًا في السنة اللاحقة. وهذا الجدول يُبرز بوجه خاصّ عدم استقرار الجالية اللبنانيّة في ألمانيا.

طبعًا، يفسَّر ذلك بتكوينها. فهذه الجالية تتكوّن، بحسب مصادر سفارة لبنان في ألمانيا، من فئتين متميّزتين:

- فئة أولى تضمّ حوالى ٨٠٠٠ شخص، تعود إقامتها إلى ما قبل ١٩٧٥، وهي تعمل في قطاعات متنوّعة، لا سيّما المِهَن الحرّة، وقد تجنّست بغالبيّتها العظمى، وهي على العموم مندمجة في المجتمع.

- فئة ثانية تضمّ حوالى ٥٠٠٠٠ شخص وصلوا إلى ألمانيا بعد ١٩٧٥، وما يزال وضعهم متزعزعًا جدًّا. وهم يعملون بكثرة في قطاع المطاعم[٣١].

(٣١) المرجع السابق.

إنّ مختلف الطوائف ممثّلة في هذه الجالية، ولكن، مع أكثريّة واضحة لشيعة لبنان الجنوبيّ الهاربين من الحرب ومن الاحتلال الإسرائيليّ. فالعديد من اللبنانيّين الذين يعانون رقّة الحال في ألمانيا يتحدّرون من قرى الشريط الحدوديّ الذي تسيطر عليه إسرائيل، ممّا يجعل عودتهم إلى مناطقهم الأصليّة شبه مستحيل[٣٢].

في ٧٧،٤٪ من الحالات، كان اللبنانيّون العائشون في ألمانيا بتاريخ ٣١ كانون الأوّل ١٩٩١ موزّعين على ٤ مقاطعات فقط: رينانيا في وستفاليا الشماليّة (٣٢،٤٪)، ساكس السفلى (٢٠،٦٪)، برلين (١٢،٦٪) وباد ورتمبرغ (١١،٨٪)[٣٣].

في حوالى سنة ١٩٩٠، أنشئت جمعيّة التضامن اللبنانيّة في ألمانيا. وهي تضمّ زهاء ٨٠٠ لبنانيّ من المجنّسين ألمانًا أو من حملة إجازات الإقامة الطويلة. أهداف الجمعيّة ثقافيّة: فهي تسعى إلى نشر التراث العربيّ في المجتمع الألمانيّ والحفاظ على استخدام اللغة العربيّة في وسط الأجيال الشابّة. كما تقوم الجمعيّة بدور مساند للاجئين اللبنانيّين، خصوصًا عبر تمكينهم من تعوُّد القوانين الألمانيّة في شأن الهجرة لإطلاعهم على حقوقهم وواجباتهم[٣٤].

إنّ أكثريّة لبنانيّي ألمانيا تقيم فيها بصورة شرعيّة (وتمارس مهنًا حرّة)، وهناك ما بين ١٠ و٢٠ ألف مقيم بصورة غير شرعيّة. هؤلاء هم طالبو اللجوء اللبنانيّون أو الفلسطينيّون القادمون من لبنان، والذين يُعتبرون في الواقع جماعات من اللاجئين. لقد تمّ التساهل معهم منذ ١٩٨٣ لأسباب إنسانيّة، مع أنّهم لم يُمنحوا أيّ حقّ باللجوء السياسيّ أو أيّ وضع إداريّ نهائيّ آخر[٣٥].

بين ١٩٧٤ و١٩٩١، حصل ٢٤٤٧ لبنانيّ فقط على الجنسيّة الألمانيّة. وبين ١٩٧٩ و١٩٩٢، قدّم حوالى ٦٣٦٤٣ لبنانيّ طلبات لجوء إلى ألمانيا (منها ٥٥٥٢٦ طلبًا بين ١٩٨٤ و١٩٩٢). والتقلّبات السنويّة كبيرة جدًّا: فالحدّ الأدنى المسجّل هو ٦٩١ طلب لجوء في ١٩٨٣ مقابل ١٦٢٢٩ طلبًا في ١٩٩٠. طوال تلك الفترة، ظلّت حظوظ الحصول على لجوء سياسيّ لطالبي اللجوء اللبنانيّ ضئيلة جدًّا. فمن أصل ٤٧٦٤٥ معاملة منجزة بين ١٩٨٤ و١٩٩٢، لم يُمنح اللجوء إلّا لـ١٦٤ شخصًا، أي بنسبة ٠،٤٪ من الطلبات. وقد رُفض الطلب في ٣٤٢٨٨ حالة، أي

---

(٣٢) فاطمة عيساوي، المرجع المذكور.
(٣٣) Gesemann Frank, Anschutz Helga, *op. cit.*
(٣٤) فاطمة عيساوي، المرجع المذكور.
(٣٥) حسن الزين، «اللاجئون اللبنانيّون في ألمانيا»، في: النهار، ٢٨ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

بنسبة ٧٢٪ من الحالات، في حين أوقف الطلب أو سُحب في ١٣١٤٣ حالة، أي بنسبة ٢٧،٦٪ من المجموع[٣٦].

بالنسبة إلى اللاجئين الذين دخلوا إلى ألمانيا قبل ٣١ كانون الأوّل ١٩٩٠، قد يكون من الممكن حاليًّا إعطاؤهم إجازة إقامة.

ولكن، نظرًا إلى تغيُّر الوضع في لبنان، فإنّ الحكومة الألمانيّة ترى أنّه لم يعد ثمّة ضرورة لوقف عمليّات الإبعاد إلى لبنان. فهي ترغب في رحيل اللبنانيّين الموجودين في وضع غير قانونيّ على الأراضيّ الألمانيّة. والحكومة اللبنانيّة موافقة على المبدأ، لكنّها تريد التثبُّت أوّلًا من أنّ المعنيّين هم رعايا لبنانيّون[٣٧]. كان الرقم الأوّل الذي أعلنته الصحافة الألمانيّة ١٥٠٠٠ لاجئ لبنانيّ في ألمانيا، ثمّ ارتفع هذا العدد إلى ٤٠ و٥٠ وحتّى إلى ٥٥٠٠٠ لبنانيّ مقيم بصورة غير قانونيّة في ألمانيا[٣٨].

أمّا الحكومة الألمانيّة فتكتفي برقم ٢٠ ٠٠٠ لبنانيّ برسم الرحيل[٣٩] (بينهم كما يبدو حوالى ٩٦٠٠ فلسطيني من حملة جوازات السفر اللبنانيّة[٤٠]).

إنّ وتيرة الترحيل تسارع منذ مطلع ١٩٩٧[٤١]، وكانت بمعدّل ٥ إلى ١٠ أشخاص أسبوعيًّا في أيّار ١٩٩٧[٤٢].

وتفيد دراسة نشرتها جريدة «النهار» في شباط ١٩٩٨ أنّ الوضع الإداريّ للبنانيّين في ألمانيا هو كالآتي:

(٣٦) المرجع السابق.

(٣٧) «بون ترغب في رحيل ٥٥٠٠٠ لبنانيّ لجأوا إليها خلال الحرب»، في: النهار، ٨ تمّوز ١٩٩٥.

(٣٨) حسن الزين، المرجع السابق، في: النهار، ١٦ آب ١٩٩٧.

(٣٩) ثريّا شاهين، «السفير الألمانيّ لعودة اللبنانيّين...»، في: النهار، ١٦ آب ١٩٩٧؛ «أحداث برازافيل وقرار ألمانيا...» في: النهار، ٩ حزيران ١٩٩٧.

(٤٠) وليد أبي مرشد، «خلاف بين بيروت وألمانيا..»، في: الشرق الأوسط، ١٤ حزيران ١٩٩٧. بحسب الصحافة الألمانيّة، فإنّ أكراد العراق وإيران غالبًا ما يعتبرون أنفسهم لبنانيّين. لينة الشنطي، «اللاجئون ينامون خارج منازلهم..»، في: الحياة، ١٨ أيّار ١٩٩٧.

(٤١) ناديا بو فيّاض، «الموقف اللبنانيّ غامض...»، في: نداء الوطن، ١٦ أيّار ١٩٩٧.

(٤٢) لينة الشنطي، المرجع المذكور.

جدول رقم ١٢ : وضع اللبنانيين في ألمانيا في ١٩٩٨

نوع الإقامة	ذكور	٪	إناث	٪	المجموع	٪
إجازة إقامة موقتة	٦٥٩٦	٢٠	٣٥٨٨	١٧	١٠١٨٤	١٩
إجازة إقامة غير محدّدة أو دائمة	١١٥٥	٣،٥	٢٧٩	١،٤	١٤٣٤	٢،٧
مجموع المقيمين بإجازة	٧٧٥١	٢٣،٥	٣٨٦٧	١٨	١١٦١٨	٢٢
إذن بالإقامة (إمهال اللاجئ لاستكمال الإجراءات والعودة)	٢٢٣	٠،٥	٢٨	٠،١	٢٥١	٠،٥
غير معروف	٢٤٨٧٩	٧٦	١٦٧٢١	٨١	٤١٦٠٠	٧٨
المجموع	٣٢٨٥٣	١٠٠	٢٠٦١٦	١٠٠	٥٣٤٦٩	١٠٠

المصدر: فاطمة عيساوي: «ألمانيا تطبّق...» في: النهار، ٢٥ شباط ١٩٩٨.

بناءً عليه، يبقى من الصعب التكهّن بتطوّر الجالية اللبنانيّة المستقبليّ في ألمانيا؛ ولئن كان مصيرها ما يزال غير مستقرّ واندماجها غير محقّق بعد، فإنّ تدابير الإبعاد ما تزال هي أيضًا قليلة الفاعليّة، ويحاول اللاجئون بجميع الوسائل الشرعيّة أو غير الشرعيّة تمديد إقامتهم في ألمانيا.

في صيف ١٩٩٥[٤٣] زار لبنان حوالى ٢٠٠٠ سائح لبنانيّ من ألمانيا.

اللبنانيّون في السويد

يشكّل اللبنانيّون في السويد حاليًّا جالية من نحو ٢٠٠٠٠ شخص، بينهم قرابة ١٥٠٠٠ سريانيّ، بحسب سفير لبنان في السويد. ووضعهم غير ثابت. فهم في الغالب لاجئون سياسيّون (وقليلو الأهليّة مهنيًّا)، وثمّة قانون جديد يفرض عليهم الاختيار بين الجنسيّة السويديّة والجنسيّة اللبنانيّة، ممّا أثار استياءهم. يضاف إلى ذلك أنّ الحكومة السويديّة اعتمدت سياسة الترحيل، وقد بدأت عمليّات العودة إلى الوطن، مع أنّ وتيرتها ما تزال ضعيفة (من شخص إلى شخصين شهريًّا)[٤٤].

(٤٣) روبير ف. فرنجيّة، «ثابت: ٥٠٠٠٠ لبنانيّ تسلّلوا إلى ألمانيا»، في: الأنوار، ٣٠ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٤٤) مقابلة مع فؤاد عون، سفير لبنان في السويد، ١٧ شباط ١٩٩٨.

اللبنانيّون في سويسرا

يشكّل هؤلاء جالية صغيرة من ٢٠٠٠ شخص تقريبًا، بحسب السفير السويسريّ في لبنان[٤٥]. ويمكن أن نذكر منهم نقولا حايك، صاحب شركة سواتش للساعات (من بيت شباب في المتن)[٤٦].

في أوروبّا الشرقيّة

منذ تعاقب الحروب في لبنان (١٩٧٥-١٩٩٠)، وخصوصًا مع انهيار الكتلة السوفياتيّة، ظهرت حركة هجرة في اتّجاه أوروبّا الشرقيّة. ولئن كانت هذه الحركة ما تزال محدودة جغرافيًّا وعدديًّا، إلّا أنّه تجدر الإشارة إلى طابعها الحديث نسبيًّا وإلى ديناميّتها. ففي أوكرانيا اليوم جالية لبنانيّة صغيرة[٤٧]، وكذلك في روسيا البيضاء، ولكن تتوافر لدينا معلومات أكثر بقليل عن لبنانيّي روسيا ورومانيا.

اللبنانيّون في روسيا

ليسوا سوى بضعة آلاف، خصوصًا في موسكو وسان بترسبورغ أو في المراكز الصناعيّة. وهم غالبًا من الكوادر أو الطلّاب القدامى الذين لا تُعتبر إقامتهم نهائيّة عمومًا[٤٨].

وبحسب سفير لبنان في روسيا، سليم تدمري، فإنّ حوالى ٣٠٠ لبنانيّ حصلوا على الجنسيّة الروسيّة، وتستقبل الجامعات والمعاهد الروسيّة سنويًّا زهاء ٧٠٠ طالب لبنانيّ. على أنّ هذا العدد انخفض كثيرًا منذ ١٩٩٢ واعتماد اقتصاد السوق. ومع أنّ الهجرة إلى هذا البلد لا تندرج في تقاليد لبنان الاغترابيّة، فثمّة لبنانيّون منتمون إلى الحزب الشيوعيّ قد استقرّوا في روسيا في الخمسينات، كما بقي فيها طلّاب بعد انتهاء دروسهم. آنذاك، كان عددهم يقدّر بـ ٤٠٠-٥٠٠ شخص. وفي بداية الثمانينات، وصل هذا العدد إلى آلاف الأشخاص. وفي ١٩٨٧ مثلًا، كان ألف طالب لبنانيّ يستفيدون من منح ومساعدات مادّيّة أخرى في الاتّحاد السوفياتيّ[٤٩].

---

(٤٥) «سويسرا ترى أنّ لبنان في طريق التطوّر»، في: النهار، تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٤٦) BUCCI Ampelio, Quand les idées mènent l'entreprise...» Dunod, Paris, 1998, p. 152.

(٤٧) «الحريري قابل رجال الأعمال في أوكرانيا...»، في: النهار، ٢٥ آذار ١٩٩٦.

(٤٨) HATEM R., «La Russie, un marché à prospecter?» in *Le Commerce du Levant*, 4 Juin 1992, p. 23.

(٤٩) روبير ف. فرنجية، «السفير تدمري: ٣٠٠ لبنانيّ يحملون الجنسيّة الروسيّة...»، في:=

اللبنانيون في رومانيا

منذ ١٩٨٩، سجّل عدد اللبنانيّين العائشين في رومانيا زيادة ملموسة، وهو يبلغ حاليًّا زهاء ١٠٠٠٠ شخص، بحسب سفير لبنان في رومانيا(٥٠). وقد أعطى وزير الخارجيّة اللبنانيّ الرقم ذاته عند افتتاح القنصليّة اللبنانيّة في كونستانزا(٥١).

وفي السنوات الأخيرة، تمكّن هؤلاء اللبنانيّون من أن يصبحوا من ابرز الرعايا الأجانب في هذا البلد. وتشمل نشاطاتهم الاستيراد والتصدير، وبدرجة أقلّ، السياحة والصناعة الخفيفة. هناك أكثر من ٨٠٠ مؤسّسة تعمل فعليًّا في رومانيا، حيث يتمتّع اللبنانيّون بسمعة طيّبة ويقيمون علاقات مميّزة مع السلطة والشعب الرومانيّ. أمّا الذين درسوا هناك، فقد تزوّجوا بمعظمهم من رومانيّات واندمجوا في المجتمع المحلّيّ ونالوا الجنسيّة(٥٢).

اللبنانيّون في الأميركيّتين

اللبنانيّون في الولايات المتّحدة

يشكّل أميركيّو الولايات المتّحدة المتحدّرون من أصل لبنانيّ جالية من ١،٥ مليون نسمة(٥٣) - ٤،١ مليون، أي حوالى ٤٠٪ من الـ ٣،٥ ملايين عربيّ بحسب السيناتور الأميركيّ سام الزاخم (من الكورة)(٥٤).

والأميركيّون من أصل لبنانيّ يعملون بخاصّة في المِهَن الحرّة، أغلبيّتهم تصوّت للحزب الجمهوريّ(٥٥)، وقد برز بعضهم في السياسة مثل دونا شلالا (من بيت شلالا، البترون)، وزيرة الصحّة، وإدوارد غبريال (من صليما، بعبدا)، المعيّن سفيرًا في المغرب، والذي خلف في هذا المنصب متحدّرًا آخر من أصل لبنانيّ، وتوماس ناصيف (من عين عرب، راشيّا)(٥٦).

=الأنوار، ٦ كانون الثاني ١٩٩٧.

(٥٠) Dagher D., «Les Libanais de Roumanie: quel rôle actif?», in *Le Commerce du Levant*, 25 avril 1996, n° 5383, p. 45.

(٥١) «بويز ووفد اقتصاديّ في رومانيا»، في: النهار، ١٣ أيّار ١٩٩٧.

(٥٢) Dagher D., *op. cit.*

(٥٣) «وزير المغتربين في الاتّحاد»، في: الاتّحاد، ٩ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٥٤) حنان اللقيس. «سام الزاخم: لبنان ليس أولويّة في السياسة الأميركيّة...»، في: الأنوار، ٥ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٥٥) المرجع السابق.

(٥٦) للاطّلاع على لائحة أكمل بالمرشّحين من أصل لبنانيّ لمناصب عامّة، انظر: «أميركيّون من=

يضمّ الكونغرس الأميركيّ عدّة أعضاء من أصل لبنانيّ، نذكر منهم مثلًا، وإضافةً إلى سام الزاخم (سيناتور وأوّل عربيّ يشغل منصب سفير للولايات المتّحدة)، سبنسر أبراهام (من أمّ لبنانيّة)، جيمس أبو رزق (من الكفير، حاصبيّا)، جيمس عبد النور (من بحمدون، عاليه)، وعدّة نوّاب، منهم راي لحّود (من أيطو، زغرتا)، مخايل يوسف جرجورة (من زغرتا)، نيك رحّال (من الكفير، حاصبيّا، وقد أعيد انتخابه عشر مرّات)، باتريسيا دانر (من أمّ لبنانيّة وقد حلّت محلّ ماري روز عوكر) وجون بلداشي (من أمّ لبنانيّة)[٥٧]؛ كما أنّ المحامي رالف نادر (من أرصون، بعبدا) ترشّح لانتخابات الرئاسة وحصل على ٤،٣٪ من الأصوات[٥٨]. والجرّاح العالميّ الشهير، مخترع مضخّة القلب، مايكل دبغي، هو حفيد مهاجرَيْن لبنانيّين (من جديدة مرجعيون)[٥٩]؛ والموسيقيّ المقيم في باريس غبريال يارد[٦٠]، من دون أن ننسى المخترع في حقل الكهرباء حسن الصبّاح (من النبطيّة) والمغنّي داني توماس.

إنّ مختلف الطوائف اللبنانيّة ممثّلة، وقد أسّست الجالية جمعيّات عدّة، لا سيّما تاسك فورس مثلًا، التي أُنشئت عام ١٩٨٩ والتي تضمّ ١٢٠ عضوًا من الشخصيّات البارزة العاملة من أجل القضيّة اللبنانيّة[٦١]. للجالية دور عبادة خاصّة بها. فالجالية المارونيّة، التي هي من أكبر جاليات هذه الطائفة في العالم (الثانية بعد البرازيل)، لديها أكثر من ٦٠ رعيّة يخدمها مطرانان وما يزيد عن ٨٠ كاهنًا[٦٢].

=أصل لبنانيّ وعربيّ مرشّحون للانتخابات»، في: النهار، ٥ تشرين الثاني ١٩٩٦، و«نوّاب أميركيّون من أصل لبنانيّ يطلبون من أولبرايت رفع الحظر»، في: النهار، ٢٦ تمّوز ١٩٩٧.

(٥٧) فريد الخطيب، «خمسة أعضاء في الكونغرس الأميركيّ من أصل لبنانيّ»، في: الأنوار، ١ كانون الأوّل ١٩٩٤؛ ر. فرنجيّة، «مخايل جرجورة نائب من أصل زغرتاوي...» في: الأنوار، ٨ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

(٥٨) رضوان عقيل، «المحامي رالف نادر يترشّح للانتخابات الرئاسيّة...»، في: النهار، ٣١ تمّوز؛ أمل مدللي، «العرب الأميركيّون في الولايات المتّحدة...»، في: النهار، ١١ تشرين الأوّل ١٩٩٦.

(٥٩) «Un géant nommé Debakey», in *Le Commerce du Levant*, 15 Juillet 1990.

(٦٠) «اللبنانيّ غبريال يارد يفوز بجائزة الأوسكار»، في: الأنوار، ٢٦ آذار ١٩٩٧.

(٦١) مرح حدّاد، «البروفسّور شاهين: هدفنا رفع الحظر...»، في: الأنوار، ١٤ أيّار ١٩٩٥؛ «انتخاب نجد عصام فارس نائبًا لرئيس تاسك فورس»، في: النهار، ٤ تشرين الثاني ١٩٩٥؛ حبيب شلوق، «نجد فارس للنهار...» في: النهار، ٢٩ حزيران ١٩٩٦.

(٦٢) ميشال كرم، «المهاجرون اللبنانيّون الأوائل اندمجوا في المجتمع اللاتينيّ...»، في: الأنوار، ١٣ نيسان ١٩٩٧.

نحن هنا بصدد هجرة ذات طابع نهائيّ عمومًا. فهذه الهجرة، القديمة جدًّا، تسارعت بين ١٩٧٥ و١٩٩٠. ولئن كانت لم تتوقّف منذ انتهاء الحروب في لبنان، إلّا أنّها لم تعد تزداد بسرعة نظرًا إلى القيود المفروضة من قبل الإدارة الأميركيّة.

اللبنانيّون في كندا

تضمّ الجالية اللبنانيّة في هذا البلد حوالى ٢٥٠٠٠٠ نسمة[٦٣]. ويعيش ١٠٠٠٠٠ لبنانيّ في كيبك، منهم ٧٠٠٠٠ في مونتريال التي يفضّلونها بسبب سيطرة استخدام اللغة الفرنسيّة، في حين يتوزّع الباقون على مختلف المدن الكنديّة[٦٤].

نجد لبنانيّي كندا في المِهَن الحرّة، فهم أطبّاء، محامون، أساتذة جامعات أو تجّار. والاختراقات في السياسة ليست نادرة. ففي الجالية اللبنانيّة العديد من النوّاب والشيوخ، منهم محمود الحوت (من بعلبكّ) مارك أسعد وآلان خوري (من راشيّا)، مايك حرب (من حدث بعلبكّ)، ودبّانة (من صيدا)، إلخ...

وبحسب قنصل لبنان في ألبيرتا، فإنّ أغلبيّة اللبنانيّين المقيمين في شمال كندا تتحدّر من البقاع الغربيّ وراشيّا، وبنسبة أقلّ، من أقضية زغرتا والكورة وطرابلس والبترون، وأخيرًا، هناك أقلّيّة ضئيلة من عموم المناطق اللبنانيّة الأخرى. ثمّة مغتربون من رجال الأعمال، وذوي المِهَن الحرّة، وأصحاب المطاعم، وأصحاب شركات الاستيراد والتصدير ومحطّات البنزين وشركات الصيانة، إلخ[٦٥]. وهناك أصحاب محلّات، وأطبّاء، ومحامون، ومهندسون، وأساتذة جامعات أو مدارس، وحرفيّون، وسماسرة عقارات وعاملون في حقل التأمين، وسائقو سيّارات أجرة، وهناك طبعًا عاطلون عن العمل. لقد أسّسوا جمعيّات عدّة: جمعيّة لالا الثقافيّة، جمعيّة القرعون، جمعيّة بنطا الثقافيّة، جمعيّة خربة رحى، جمعيّة برّ الياس، الجمعيّة الدرزيّة، جمعيّة أبناء الشمال، إلخ[٦٦].

---

(٦٣) Haddad Scarlett, «Daniel Marchand à l'Orient le Jour: 40000 Libano-Canadiens sont revenus à Beyrouth...» in *L'Orient le Jour*, 13 Mars 1996

سمير منصور، «العلاقات مع كندا...»، في: النهار، ١١ نيسان ١٩٩٧.

(٦٤) Hatem R. «Les Libanais du Canada: La voie du retour déjà?» in *Le Commerce du Levant*, 30 mai 1991, P. 28.

«الحريري يلتقي شيراك اليوم في باريس بعدما أنهى زيارته لكندا»، في: النهار، ١٥ نيسان ١٩٩٧.

(٦٥) Hatem R. «Les Libanais du Canada: La voie du retour déjà?» et «Harb: Une attirance réelle pour la mère - patrie», in *Le Commerce du Levant*, 30 mai 1991, et 2 février 1995.

(٦٦) يوسف الحويّك، «القنصل سامي غصين: اللبنانيّون لهم موقع مهمّ في الحياة الكنديّة...»، في: الديار، ٢٤ شباط ١٩٩٧.

قبل الحرب، كان المرشّحون للهجرة يتحدّرون من المناطق الطرفيّة في الشمال والبقاع الغربيّ. وبعد ١٩٨٦، بات ٨٠٪ من المهاجرين من أبناء جبيل وكسروان والمتن[٦٧].

تباطأت الهجرة بعد ١٩٩٠[٦٨]. وبينما كانت هذه الهجرة تُعتبر حتّى ذلك الحين نهائيّة، أخذ بعضهم يعودون اليوم تدريجيًّا. فهناك بضعة آلاف رجعوا منذ نهاية المعارك، ومعظمهم «كنديّون»:[٦٩] ٤٠٠٠٠ بحسب سفير كندا في لبنان، الذي يرى أنّ عدد اللبنانيّين المقيمين في كندا بصورة غير شرعيّة غير معروف[٧٠]. من جهة أخرى، هناك حوالى ٧٠ ٠٠٠ لبنانيّ حصلوا على الجنسيّة الكنديّة بين ١٩٩١ و١٩٩٥[٧١].

منذ التسعينات، هاجر عدد كبير من اللبنانيّين إلى أميركا الجنوبيّة، حيث راحوا يعزّزون أكبر جالية لبنانيّة في العالم.

لبنانيّو كولومبيا

يقدّر عدد المهاجرين اللبنانيّي الأصل في كولومبيا بـ ٣٠٠ ٠٠٠ نسمة. وتتكوّن الجالية من فئتين: أصحاب القدرة الاقتصاديّة بصورة أساسيّة، والمنخرطون في السياسة. نذكر بخاصّة رئيس الجمهوريّة السابق خوليو سيزار طربيه (من تنّورين، البترون)، والرئيس الحاليّ للحزب الحاكم رئيس مجلس الشيوخ الحاليّ، غبريال طربيه، رئيس مجلس النوّاب إضافة إلى ٢٧ عضوًا في المجلسين، ومرشّح للانتخابات الرئاسيّة المقبلة. نذكر أيضًا سفير كولومبيا في لبنان، فيليكس طربيه، أو طبيب القلب الشهير سلمون حكيم، المرشّح لجائزة نوبل للطبّ، . . .

المهاجرون ناشطون في مختلف قطاعات الاقتصاد، في التجارة والصناعة ولا سيّما صناعة النسيج. كثيرون تحوّلوا في السنوات الأخيرة إلى قطاعي البناء والاستيراد والتصدير. وإذا كان الكثيرون يتمنّون زيارة لبنان، إلّا أنّ قلّة تنوي

---

(٦٧) Hatem R. «Les Libanais du Canada: La voie du retour déjà?», in *Le Commerce du Levant*, 30 mai 1991, p. 28.

(٦٨) سمير منصور، المرجع المذكور، النهار، ١١ نيسان ١٩٩٧.

(٦٩) Hatem R. «Les Libanais du Canada: La voie du retour déjà?» *op. cit.* P. 28.

(٧٠) Haddad Scarlett, «Daniel Marchand à *L'Orient le Jour*: 40 000 Libano-Canadiens sont revenus à Beyrouth...», in *L'Orient Le Jour*, 13 mars 1996.

(٧١) فؤاد أبو منصور، «الحريري طلب من شيراك منع تجنيس اللبنانيّين. . .»، في: الأنوار، ٨ آب ١٩٩٥.

العودة إليه بصورة نهائيّة. لقد اشترى بعضهم أسهمًا في شركة سوليدير، في حين قام آخرون باستثمارات صغيرة في لبنان، لكنّها ما تزال على العموم غير كافية وهي رهن تصرّف الحكومة إزاء المغتربين(٧٢).

اللبنانيّون في تشيلي

يشكّلون جالية مهمّة، ناشطة في التجارة والصناعة والنشاطات الثقافيّة ومنخرطة في الحياة السياسيّة المحلّيّة. هناك عدد من البرلمانيّين من أصل لبنانيّ(٧٣).

الجمعيّات التي أسّسها اللبنانيّون عديدة: نذكر منها بخاصّة النادي اللبنانيّ في سانتياغو، الجمعيّة اللبنانيّة في كوبيابو، جمعيّة السيّدات اللبنانيّات في سانتياغو، مؤسّسة الشباب اللبنانيّ، إلخ(٧٤).

اللبنانيّون في البرازيل

يبلغ عدد سكّان البرازيل حاليًّا ١٦٤،٤ مليون نسمة(٧٥). وهي تحوي أكبر جالية من جاليات الانتشار اللبنانيّ، ولو كان من الصعب تعدادها بدقّة. على أنّ مختلف التقديرات معروضة في الجدول التالي:

---

(٧٢) كارول سماحة، «اللبنانيّون في كولوميا: قوّة سياسيّة واقتصاديّة ناشطة»، في: الأنوار، ٩ آب ١٩٩٥.

(٧٣) «بروتوكول تعاون لبنانيّ - تشيلي»، في: النهار، ٢٤ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

(٧٤) تريز تشيس، «اللبنانيّون في تشيلي»، في: الجيش، حزيران ١٩٨٨، العدد ٤٣، ص ٤٤-٤٥.

(٧٥) *Le Monde*, Bilan du monde, L'année économique et sociale 1996, 1997, p. 66.

جدول رقم ١٣ : لبنانيو البرازيل (بملايين الأشخاص)

تقدير الجالية	مجموع السكّان	٪	المصدر
٥		٣،٠٤	بحسب سيناتور برازيليّ، النهار، ٨ آذار ١٩٩٦
٧		٤،٢٥	نبيه برّي، النهار، ٨ آذار ١٩٩٦
٨	١٣٢	٦،٠٦ إلى ٤،٨٦	لو كومومرس دي ليفان، ٢ تموز ١٩٩٢
٧ إلى ٨		٤،٢٥ إلى ٤،٨٦	باولو معلوف، الأنوار، ١٥ نيسان ١٩٩٧
٨		٥ (الأصحّ ٤،٨٦)	سفارة البرازيل في لبنان، النهار، ١ شباط ١٩٩٧
٨ إلى ١٠		٤،٨٦ إلى ٦،٠٨	اللواء، ٦ كانون الثاني ١٩٩٦
٩		٥،٤٧	النهار، ١ آذار ١٩٩٧
١٠		١٠ (الأصحّ ٦،٠٨)	وزارة الخارجيّة البرازيليّة، لوريان لو جور، ٥/٢/ ٩٧
٨ إلى ١٣		٤،٨٦ إلى ٧،٩٠	الأنوار، ٢١ آذار ١٩٩٧
	١٦٤،٤		لو موند، ١٩٩٧

ملاحظة: لمزيد من المراجع الوافية، يمكن الاستعانة بالفهرس في نهاية الدراسة.

إنّ الفارق كبير بما أنّ التقديرات تتراوح بين خمسة ملايين وثلاثة عشر مليون لبنانيّ وبرازيليّ من أصل لبنانيّ في البرازيل (أي ٥ إلى ١٠٪) من مجموع السكّان بحسب المسؤولين المذكورين - والأصحّ بين ٣ و٨٪ بحسب تقديراتنا)(٧٦). وتجدر الإشارة إلى غموض التقديرات الرسميّة المتوافرة، ممّا يبقي الفصل في هذا الموضوع مستبعدًا.

على أيّ حال، إنّ هذه الأرقام المذهلة هي طبعًا حصيلة هجرة قديمة

(٧٦) Farah F., «Les dix millions de Libanais du Brésil et d'Argentine songent-ils à revenir?», in *Le Commerce du Levant*, 2 Juillet 1992, P. 36.

ومتراكمة. فموجات الهجرة تعود غالبًا إلى ثلاثة أو أربعة أجيال، ولا شكّ في أنّ كثيرين يشعرون اليوم بحنين إلى لبنان، ولكن ليست لديهم بالضرورة معرفة دقيقة جدًّا بمشاكله، بحسب وزير الخارجيّة البرازيليّة[٧٧]، الذي كان أوّل زيارة يقوم بها لبلد عربيّ من نصيب لبنان، نظرًا إلى أهمّيّة الجالية اللبنانيّة في بلده[٧٨].

على العموم، اللبنانيّون في البرازيل مندمجون تمامًا في المجتمع، وثمّة عدد منهم ينتمي إلى أغنى الطبقات. وهم يعملون غالبًا في المِهَن الحرّة، ومنخرطون بخاصّة في التجارة، لا سيّما تجارة الملبوسات الجاهزة[٧٩]. وبحسب سفير البرازيل في لبنان، فإنّ رقم الأعمال السنويّ الذي يحقّقه البرازيليّون من أصل لبنانيّ ذوو الوضع القانونيّ في البرازيل هو بحدود ٣٥ مليار دولار[٨٠].

بعضهم يشغل مناصب رفيعة في الدولة: رئيس مجلس النوّاب ميشال تامر، المنتخب في ٦ شباط ١٩٩٧ (من الكورة)[٨١]، رئيس مجلس الشيوخ المتحدّر هو أيضًا من أصل لبنانيّ[٨٢]. وهناك أيضًا حوالى خمسين نائبًا من أصل لبنانيّ (بينهم خمسة ينتمون إلى عائلة واحدة: شديد)[٨٣]، أي ما يقارب ١٠٪ من أعضاء الكونغرس البرازيليّ[٨٤]، و٨ أعضاء في مجلس الشيوخ من أصل ٨١، و٣٥ نائبًا، و٦ حكّام ولايات من أصل ٢٧ و٤٧٠ رئيس بلديّة (من أصل ٥٠٠٠ تضمّ جميعها، وبلا استثناء، عضوًا واحدًا على الأقلّ من أصل لبنانيّ)، وحتّى مرشّح للانتخابات الرئاسيّة السابقة والمقبلة، هو باولو معلوف[٨٥].

مع ذلك، هناك حوالى ٢٠٠٠٠٠ لبنانيّ يقيمون في البرازيل بصورة غير قانونيّة[٨٦].

---

(٧٧) «Le Brésil vigoureux «avocat du Liban», in *L'Orient-Le Jour*, 2 mai 1977.

(٧٨) «أوّل زيارة لوزير خارجيّة البرازيل إلى لبنان منذ ١٢٠ سنة»، في: **النهار**، ١ شباط ١٩٩٧.

(٧٩) ميشال كرم، «اللبنانيّون في المناصب الرسميّة والعامّة في البرازيل...»، في: **الأنوار**، ٢١ آذار ١٩٩٧.

(٨٠) De Hauteville Gérard, «Les échanges culturels et économiques sont synonymes de paix», in *L'Orient-Le Jour*, 2 Juillet 1997.

(٨١) المرجع نفسه (الأنوار، ٢١ آذار ١٩٩٧).

(٨٢) «صفير يبدأ اليوم زيارة البرازيل»، في: **النهار**، ١ آذار ١٩٩٧.

(٨٣) «صفير يبدأ اليوم زيارة البرازيل»، في: **النهار**، ١ آذار ١٩٩٧.

(٨٤) «Signature d'un accord aérien et culturel entre le Liban et le Brésil», in *L'Orient-le Jour*, 5 février 1997.

(٨٥) للاطّلاع على لائحة كاملة بأسمائهم، انظر: ميشال كرم، المرجع المذكور، في: **الأنوار**، ٢١ آذار ١٩٩٧.

(٨٦) De Hauteville Gérard, *op. cit.*

وتؤكّد بعض الأوساط الصحافيّة أنّ ما يزيد عن ثلث البرازيليّين من أصل لبنانيّ هم موارنة[٨٧]، أي قرابة ١،٥ مليون نسمة[٨٨].

إنّ البرازيليّين من أصل لبنانيّ يطالبون بالجنسيّة اللبنانيّة وبحقّ الاقتراع للمغتربين. وقد أسّسوا الكثير من الجمعيّات، بينها أهمّ ناد لبنانيّ في أميركا الجنوبيّة، هو مونتي ليبانون، ومستشفى كبير. كما أنّهم ناشطون جدًّا على مستوى المجتمع المحلّيّ[٨٩].

اللبنانيّون في الأرجنتين

تضمّ الأرجنتين ١،٥ مليون لبنانيّ وأرجنتينيّ من أصل لبنانيّ، بينما يبلغ عدد سكّانها ٣٢ مليون نسمة[٩٠] - وعلى الأصحّ ٣٥ مليونًا[٩١] إنّها أكبر جالية أجنبيّة في البلاد، حسب نائب رئيس الحكومة ورئيس الكونغرس[٩٢].

إنّ حضور هؤلاء المغتربين اللبنانيّين، المقيمين في العاصمة والأطراف أو في داخل البلد، قد ترك أثره في البلاد بصورة مستديمة. فاندماجهم نجح إلى حدّ أنّهم ما عادوا يستعملون اللغة العربيّة، رغم نشاط المعاهد اللبنانيّة التي تؤمّن التعليم الابتدائيّ والثانويّ، والتي تستقبل لبنانيّين وأرجنتينيّين على السواء.

وتفيد بعض المصادر أنّ المغتربين اللبنانيّين هم، على العموم، من أبناء الطبقات الوسطى، وأنّ عدد الموارنة وحدهم يقارب ٧٠٠ ٠٠٠ نسمة[٩٣]. بعضهم يشغل مناصب مهمّة في المجتمع المحلّيّ[٩٤]. وهناك علاقات جيّدة بين الجالية اللبنانيّة والجالية السوريّة اللتين تحاولان موازنة نفوذ الجالية اليهوديّة في البلاد

---

(٨٧) «صفير يبدأ اليوم زيارة البرازيل»، في: النهار، ١ آذار ١٩٩٧.

(٨٨) ميشال كرم، «المهاجرون اللبنانيّون الأوائل اندمجوا في المجتمع اللاتينيّ وأصبحوا برازيليّين...»، في: الأنوار، ١٣ نيسان ١٩٩٧.

(٨٩) هنادي سمرا، «جسر تواصل بين الأكثريّة اللبنانيّة في بلاد الغربة...»، في: اللواء، ٦ كانون الثاني ١٩٩٦.

(٩٠) Farah F. «Les dix millions de Libanais du Brésil et d'Argentine songent-ils à revenir?», in *Le Commerce du Levant*, 2 Juillet 1992, p. 36.

(٩١) *Le Monde*, Bilan du monde, l'année économique et sociale 1996, 1997, p. 66.

(٩٢) «الحريري: لبنان سيستفيد من السلام...»، في: النهار، ٢٢ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٩٣) Farah F. «Les dix millions de Libanais du Brésil et d'Argentine songent-ils à revenir?», in *Le Commerce du Levant*, 2 Juillet 1992, p. 36.

(٩٤) «الجالية اللبنانيّة في الأرجنتين تستعدّ لاستقبال الحريري...»، في: النهار، ١٨ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(رئيس الجمهوريّة الحاليّ، منعم، هو من أصل سوريّ). فقد نفّذتا مشروعًا مشتركًا، هو بناء مستشفى لأبناء الجاليتين[٩٥].

الجمعيّات عديدة جدًّا، كالنادي اللبنانيّ مثلًا الذي تأسّس عام ١٩٦٣، وتُجرى حاليًّا دراسة إحصائيّة للجالية المتحدّرة من أصل لبنانيّ، بمبادرة من الرسالة المارونيّة في الأرجنتين، في إطار إنشاء أبرشيّة مارونيّة في البلاد[٩٦].

إندماجهم ناجح، ونيّات العودة ضعيفة، مع أنّ الرغبة في زيارة لبنان قويّة، خصوصًا لدى الجيل الأكثر شبابًا. إنّ مسألة عودة المغتربين اللبنانيّين من الأرجنتين مشكوك فيها، وهي مرتبطة جزئيًّا بمسألة الجنسيّة وحقّ الاقتراع للمغتربين.

يبلغ حجم التبادلات التجاريّة بين البلدين ١٣ مليون دولار، ممّا يُظهر إلى أيّ حدّ لا يزال بالإمكان تنمية العلاقات اللبنانيّة - الأرجنتينيّة[٩٧].

اللبنانيّون في الإكوادور

يناهز عددهم حاليًّا ٢٥٠٠٠ نسمة[٩٨]، و٧٠٠٠٠ نسمة بحسب قنصل الإكوادور في لبنان[٩٩]، و٥٠٠٠٠ بحسب وزير المغتربين اللبنانيّ، وذلك من أصل ١٢ مليون نسمة[١٠٠] يشكّلون مجموع السكّان.

إنّ اللبنانيّين الذين هاجروا إلى هذا البلد في بداية القرن العشرين ناشطون في مختلف قطاعات الاقتصاد، في التجارة والزراعة والصناعة وفي السياسة ووسائل الإعلام.

وهم يتحدّرون بخاصّة من بشرّي وأميون ووجه الحجر وحبالين وساقية الخيط وغرفين والكفر ولحفد وبتاعل وجدَيْدة بيروت وجونيه وجدَيْدة غزير، ومن بلدات أقضية عكّار وجبيل وكسروان والمتن الشماليّ[١٠١].

بروزهم الأكبر يبقى في السياسة. نذكر مثلًا عائلات بو كرم، سعادة،

---

(٩٥) «مغتربو الأرجنتين...»، في: نداء الوطن، ٢١ نيسان ١٩٩٧.

(٩٦) Farah F, *op. cit.*

(٩٧) «القنطار: زيارة الأرجنتين تاريخيّة»، في: النهار، ١٦ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٩٨) المرجع السابق.

(٩٩) «٧٠٠٠٠ لبنانيّ في الإكوادور»، في: النهار، ١٠ تمّوز ١٩٩٦.

(١٠٠) زاهي بركة، «أرسلان للأنوار: حوالى ٥٠٠٠٠ لبنانيّ في الإكوادور...»، في: الأنوار، ١٩ كانون الثاني ١٩٩٧.

(١٠١) ميشال كرم، المرجع المذكور، في: الأنوار، ٧ تمّوز ١٩٩٦.

معوّض، عيسى، القدّوم، وخليل. ففي الإكوادور، ١٧ نائبًا (من أصل ٨٨)، ٤ وزراء والعديد من حكّام الولايات ورؤساء البلديّات، بمَن فيهم رئيس بلديّة العاصمة، من أصل لبنانيّ.

في الدورة الثانية من انتخابات رئاسة الجمهوريّة عام ١٩٩٦، تنافس على المنصب مرشّحان من أصل لبنانيّ: عبدالله بو كرم وجيم سعادة[١٠٢].

تسيطر هذه الجالية إلى حدّ كبير على التجارة والقطاع المصرفيّ في البلاد[١٠٣].

كذلك برع المغتربون اللبنانيّون في الصحافة: فمجموعة نعيم قزحيّا تهيمن على القطاع وتملك ٤ صحف ومجلّة وقناتين تلفزيونيّتين: القناة ٨ التي تغطّي العاصمة والقناة ١٠ التي تغطّي جميع المناطق الأكوادوريّة. وهذه المجموعة الماليّة ناشطة في القطاع المصرفيّ حيث تملك أحد أكبر المصارف: فيلانبكو. وهي تعمل في بناء المساكن في ضاحية غواياكيل. وفي الفنادق حيث تملك سلسلة رامادا[١٠٤]. الأمثلة على النجاح عديدة، ويمكن أن نذكر منها أيضًا مجموعة ك.ن. سعادة، والتاجر الكبير جوان خوري، في قطاع السيّارات وأدوات الموسيقى، إلخ[١٠٥]. لبنان ممثّل بقنصل فخري. وللجالية المارونيّة رعيّة يخدمها المرسلون اللبنانيّون.

على العموم، ليست لدى هؤلاء المغتربين الجنسيّة اللبنانيّة، وهم يتمنّون بقوّة أن تمنحهم إيّاها الدولة اللبنانيّة[١٠٦]. أمّا مسألة العودة، فلا يبدو أنّها مطروحة فعلًا في حالتهم، أو أقلّه بصورة عامّة.

اللبنانيّون في المكسيك

حاليًا، يقدَّر عدد المغتربين اللبنانيّين والمكسيكيّين من أصل لبنانيّ بـ ٨٠ ٠٠٠ نسمة، يقيمون في مختلف مدن البلاد ومناطقها. وهم يتحدّرون بصورة خاصّة من أقضية لبنان الشماليّ، من زغرتا والكورة وعكّار والبترون، كما من قضاء بعبدا.

---

(١٠٢)ميشال كرم، «عبدالله بو كرم وجيم سعادة يتنافسان على رئاسة الجمهوريّة الإكوادوريّة»، في: الأنوار، ٧ تمّوز ١٩٩٦.

(١٠٣)المرجع السابق.

(١٠٤)ميشال كرم، المرجع المذكور، في: الأنوار، ٧ تمّوز ١٩٩٦.

(١٠٥)ميشال كرم، في: الأنوار، ٧ تمّوز ١٩٩٦.

(١٠٦)زاهي بركة، المرجع المذكور.

إنّهم ناشطون جدًّا في قطاع الصناعة، ولا سيّما في صناعة البلاستيك[١٠٧] ويمكننا أن نذكر حالة كارلوس سليم، ابن أحد المغتربين اللبنانيّين، الذي يملك ٦٥٪ من أضخم مجموعتين صناعيّتين هما: غروبو كارسو وغروبو فينانسييرو إنبورسا[١٠٨].

اللبنانيّون في غويّانا الفرنسيّة

إنّها جالية صغيرة، قديمة الحضور في البلد، متحدّرة بصورة أساسيّة من لبنان الشماليّ، وخصوصًا من قضائي زغرتا وبشرّي. وهي ناشطة بوجه خاصّ في التجارة.

لقد انتُخب أحد أبناء هذه الجالية، أنطوان كرم، المستشار العامّ والأمين العامّ للحزب الاشتراكيّ الغويّاني، رئيسًا للمجلس الإقليميّ لغويّانا الفرنسيّة[١٠٩].

على أنّ الأجيال الجديدة نوّعت نشاطاتها، لا سيّما باتّجاه المِهَن الحرّة[١١٠].

اللبنانيّون في أفريقيا

الهجرة اللبنانيّة إلى أفريقيا قديمة، لكنّها غالبًا ما تحتلّ أخبارها صدارة الصحف بسبب الحجم الذي اتّخذته منذ عهد حديث نسبيًّا، وبسبب الأزمات التي تجتازها الجاليات اللبنانيّة في أفريقيا.

يشكّل اللبنانيّون في أفريقيا ثقلًا اقتصاديًّا لا يُستهان به. وبحسب قنصل لبنان الفخري في شاطئ العاج، فإنّهم يمثّلون ٢٥٪ من الاقتصاد الإفريقيّ، يستخدمون ٢٥٠٠٠٠ شخص، وحاضرون جدًّا على صعيد التجارة (البنّ والكاكاو بصورة أساسيّة) وفي استثمار المناجم[١١١].

وفي الجدول اللاحق، عرضٌ لأهمّ الجاليات اللبنانيّة في أفريقيا، في ٩٦-١٩٩٧.

---

(١٠٧)روبير ف. فرنجيّة، «المغتربون اللبنانيّون في المكسيك...»، في: الأنوار، ٢٤ آذار ١٩٩٧.

(١٠٨)A.S., «Un fils d'émigré règne à Mexico», in *Le Commerce du Levant*, 24 mars 1994, P. 100.

(١٠٩)*Le Monde*, 22-23 mars 1998, p. 6-7.

(١١٠)معاينات الباحث بين ١٩٩٠ و١٩٩١.

(١١١)نداء النزال، «دور المغترب في الإسهام في إنماء بلاده»، في: الشؤون الاقتصاديّة، تشرين الثاني ١٩٩٧، العدد ٣٤، ص ٣٧.

جدول رقم ١٤: تعداد اللبنانيين في أفريقيا في ١٩٩٦ و١٩٩٧

البلد	الجالية	المصدر
الكاميرون	٧٠٠-١٠٠٠	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
الغابون	٤٠٠٠-٤٥٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
جمهورية الكونغو الشعبية	باقي ٥٠٠ من ٣٥٠٠	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
		الشرق الأوسط والسفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
جمهورية الكونغو الديمقراطية	٦٠٠٠	الاتّحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
(زائير سابقًا)		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
	باقي ٥٠٠ من ٣٥٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
جمهورية أفريقيا الوسطى	٥٠٠	الاتحاد ١٢ نيسان ١٩٩٦
	٢٠٠	السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
	٣٠٠	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
شاطئ العاج	١٥٠ ٠٠٠	الاتّحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
	٥٠ ٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
	١٢٠ ٠٠٠	السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
غينيا	٧٠٠٠	الاتّحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧

ليبيريا	٣٠ ٠٠٠ قبل الأزمة	السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
سيراليون	٣٠ ٠٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٧
	٢٥ ٠٠٠	السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
	٩٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
	٧٠٠٠ من ٩٠٠٠	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
		الوسط، ١٦ أيار ١٩٩٧
نيجيريا	٢٥٠٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
	٣٥٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
غانا	٥٠٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
	٣٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
السنغال	٢٥٠٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
	٢٠ ٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
جنوب أفريقيا	٢٠ ٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
جزر الكناري	١٠٠٠	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
	٣٠٠٠	ميشال بيطار (راجع النصّ)
مجموع أفريقيا جنوبيّ الصحراء	٣٥٠ ٠٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
	٣٠٠ ٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
	٢٥٠ ٠٠٠	السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
	٢٠٠ ٠٠٠	النهار، ١١ آب ١٩٩٧

ملاحظة: الأرقام أعلى بكثير من أرقام الفصل الخامس من المؤلَّف الذي يشمل فترة ٧٥-١٩٨٥.

اللبنانيّون في جنوب أفريقيا

يحوي هذا البلد زهاء ٣٠٠٠٠ شخص من أصل لبنانيّ، بحسب مسؤول من وزارة الخارجيّة زار بيروت عام ١٩٩٧[١١٢]. وقد قام وزير المغتربين اللبنانيّ بزيارة جنوب أفريقيا حيث قابل رجال أعمال لبنانيّين ودعاهم إلى المساهمة في إعادة إعمار لبنان[١١٣]. وفي كانون الثاني ١٩٩٧، تلقّى وزيرا الخارجيّة والداخليّة اللبنانيّان ٥٢١ طلب جنسيّة تخصّ ٢٠٣٦ شخصًا من أصل لبنانيّ مقيمين في هذا البلد[١١٤].

لقد أسّس اللبنانيّون في جنوب أفريقيا جمعيّات عدّة: أوّلها «الجمعيّة المسيحيّة اللبنانيّة» المنشأة منذ ١٩٠٦، ونادي الأرز الشهير المؤسّس في الستّينات؛ ونذكر أيضًا جمعيّة «سلوى» النسائيّة، دون أن ننسى فرع UCLM أو SALEAF، وهي مؤسّسة خيريّة هدفها تمويل دروس الطلّاب اللبنانيّين.

للموارنة رعيّتهم الخاصّة في جنوب أفريقيا منذ ١٩٠٥، وقد ضمّت بعد سنوات مدرسة يديرها المرسلون اللبنانيّون[١١٥].

عام ١٩٩٢، كان هناك ٣٠٠ مؤسّسة تجاريّة يملكها اللبنانيّون. وهي تشمل قطاعات متنوّعة جدًّا: الاستيراد والتصدير، تجارة الجملة والمفرّق، ملبوسات، أجهزة كمبيوتر، مطاعم... واللبنانيّون موجودون أيضًا في المِهَن الحرّة[١١٦].

عام ١٩٩١، تأسّست «غرفة التجارة اللبنانيّة - الجنوب الأفريقيّة» (SALCC)، بهدف تسهيل التبادلات التجاريّة بين جنوب أفريقيا والشرق الأوسط[١١٧].

---

(١١٢)«موفد خاصّ من جنوب أفريقيا إلى وزارة الخارجيّة»، في: النهار، ٤ آذار ١٩٩٧.

(١١٣)«علي الخليل في جنوب أفريقيا...»، في: النهار، ٣٠ أيلول ١٩٩٦.

(١١٤)«الديار تنشر الأسماء والأرقام...»، في: الديار، ١٤ كانون الثاني ١٩٩٧.

(١١٥)«The Lebanese Community in South Africa», in 100 years later, A tribute to SA's Lebanese Community, 1992, p. 8-9.

(١١٦)المرجع السابق، ص ١٠-١١.

(١١٧)المرجع السابق.

اللبنانيّون في أنغولا

الجالية اللبنانيّة في أنغولا لا تتضاءل بسبب التعدّيات الكثيرة التي تعرّضت لها منذ ١٩٩٠. ففي ١٩٩٣، تمّ الاعتداء على العديد من اللبنانيّين من دون أن توجّه الحكومة اللبنانيّة إلى السلطات الأنغوليّة أيّ احتجاج رسميّ ولا أن تطالب بتعويضات. آنذاك، لجأ معظم اللبنانيّين إلى رواندا. لكنّهم عادوا بعد سنتين، بسبب المشاكل في هذا البلد. وعام ١٩٩٦، أطلقت السلطات الأنغوليّة «عمليّة السرطان»: فقد أوقف عشرات اللبنانيّين الذين اعتُبر وجودهم في أنغولا غير شرعيّ. على أنّ الموقوفين، الذين أُخلي سبيلهم بعد خمسة أيّام، احتجّوا على هذه المعاملة، خصوصًا وأنّهم يحملون إجازات إقامة قانونيّة، وأبدوا قلقهم على مواطنيهم الذين ما زالوا محتجزين في أنغولا. فتمّ ترحيلهم إلى لبنان، ونُهبت أموالهم وأملاكهم، وانقطعت عنهم أخبار نسائهم وأولادهم. منذ ذلك الحين، تضاءلت الجالية اللبنانيّة كثيرًا، علمًا أنّه من الصعب تقديرها حاليًّا[(١١٨)].

اللبنانيّون في جزر الكناري

إنّ هذه الجالية التي تعدّ حوالى ٣٠٠٠ شخص (من أصل ١،٣ مليون نسمة) والتي استقرّت في الجزر ابتداء من الأربعينات، وخصوصًا بعد استقلال الدول الأفريقيّة ونهاية الفرنكيّة، تتكوّن من مهاجرين لبنانيّين قادمين من أفريقيا الغربيّة (سيراليون، ليبيريا، السنغال، مالي، موريتانيا...).

إنّ هذه العائلات المندمجة تمامًا في البلاد - والتي اكتسبت جنسيّتها - أخذت تنوّع اتّجاهاتها المهنيّة انطلاقًا من النشاط التجاريّ الأصليّ: فالأجيال الثانية اتّجهت بخاصّة نحو المِهَن الحرّة، والسياحة ونشاطات أخرى. كذلك، فإنّ العائلات المتحدّرة من أصل لبنانيّ تتوزّع جغرافيًّا في المدن وحتّى في القرى الجبليّة، لا سيّما في جزيرة الكناري الكبرى التي تضمّ أكبر قسم من هذه الجالية في لاس بالماس. ففي هذه الجزيرة، نجد عائلات من مختلف المناطق: بيطار ومنصور (وكلتاهما من عكّار)، الحاج (من المتن)، وعائلات أخرى من لبنان الجنوبيّ والبقاع. في جزيرة تينيريف، نجد حوالى خمسين لبنانيًّا، خصوصًا في التجارة، وحتّى في المطاعم (اللبنانيّة). نذكر منها آل وهبة من الجنوب.

تفتقر هذه الجالية اللبنانيّة في جزر الكناري إلى أيّة بنية: فلا أندية، ولا جمعيّات (باستثناء النادي العربيّ - الإسبانيّ) ولا دور عبادة.

---

(١١٨) هيام قشيني، «٢٧ لبنانيّ عادوا من أنغولا»، في: النهار، ١٤ آب ١٩٩٦.

أمّا آخر قنصل فخري للبنان، إدوارد وليام، المتوفّى منذ عشر سنوات، فلم يعيّن خلفًا له.

إنّ روابط هذه الجالية بلبنان آخذة بالانفصام. فازدهار الأرخبيل العائد إلى تحرير الاقتصاد في مرحلة ما بعد فرنكو، وإلى انضمام إسبانيا إلى الاتّحاد الأوروبيّ، وفورة السياحة الجماعيّة طوال السنة بفضل المناخ، وإلى دور لاس بالماس كأوّل مرفأ إسبانيّ، كلّ هذه العوامل تضفي على الهجرة اللبنانيّة صفات هجرة نهائيّة(119).

اللبنانيّون في أفريقيا الوسطى

إنّ اللبنانيّين (3000-4000 شخص) الناشطين في التجارة في مختلف مناطق البلاد، والمتركّزين في بانغي وأواكا والمناطق الشرقيّة المحتوية على الألماس، هم بغالبيّتهم من شيعة لبنان الجنوبيّ. إلّا أنّهم يعودون بوتيرة متسارعة منذ 1996، وقد سُجّل رحيل 183 شخصًا من جالية مدينة بانغي وحدها(120).

اللبنانيّون في شاطئ العاج

يشكّل اللبنانيّون في شاطئ العاج جالية كبيرة من عشرات ألوف الأشخاص(121). وهي، مع جاليتي السنغال ونيجيريا، أكبر جالية لبنانيّة في أفريقيا. على أيّ حال، لا يمكن كتابة تاريخ هذا البلد من دون أن يؤخذ في الاعتبار دور اللبنانيّين الاقتصاديّ والاجتماعيّ والثقافيّ، نظرًا إلى قِدَم وجودهم فيه وإلى أهميّته الكمّيّة والنوعيّة.

لبنانيّو شاطئ العاج ناشطون في مختلف قطاعات الاقتصاد، لا سيّما في التجارة. ذاك أنّ حوالى 70٪ من لبنانيّي أبيدجان يعملون في الاستيراد والتصدير(122). في 1996-1997، ومن أصل 172 تاجر جملة أحصتهم مديريّة التجارة، كان هناك 62 تاجرًا من أصل لبنانيّ، مقابل 149 من 358 تاجر مفرّق.

---

(119) مقابلة مع ميشال بيطار، اقتصاديّ ورجل أعمال في لاس بالماس، في 25 آذار 1998، ومعاينات الباحث.

(120) هيام قصيفي، «وزارة المغتربين باشرت إحصاء شامل...»، في: النهار، 29 أيار 1996.

(121) غينا فخري، «لبنانيّو القارّة السوداء...»، في: الشرق الأوسط، 7 حزيران 1997؛ فاتن قبيسي، «اللبنانيون وصلوا إلى أفريقيا صدفةً...»، في: السفير، 7 حزيران 1997. الأفكار، 16 حزيران 1997؛ نجاة قصير، «المغتربون في مونروفيا للاتحاد...»، في: الاتحاد، 12 نيسان 1996.

(122) بارعة سريح، «ضاهر: لبنانيّو شاطئ العاج مندمجون و...»، في: النهار، 11 آب 1997.

وهم يحتلّون موقعًا مهمًّا على صعيد تجارة الأحذية (٦٧٪) وتوزيع المحروقات (٦٤٪) والألبسة الفاخرة (٣٥٪) ووكالات السفر (٣٢٪) مثلًا، ولئن كانت التجارة ما تزال ميدانهم المفضّل، نظرًا إلى التغيّرات الحاصلة على المستوى الوطنيّ، إلّا أنّهم يتخلّون عنها تدريجيًّا لأهل البلد ويتحوّلون الآن نحو الخدمات والقطاع الغذائيّ - الزراعيّ والصناعة والبناء والأشغال العامّة[١٢٣].

إنّهم يملكون ٨٠٪ من مصانع البلاد، أي ٢٨٠ مصنعًا بحسب سفير لبنان في شاطئ العاج[١٢٤].

أمّا الذين كانوا أقلّ نجاحًا، فقد ظلّوا في الريف[١٢٥].

قلّما اشتغل اللبنانيّون في الزراعة عمومًا، ما عدا بعض الاستثناءات (يمكن أن نذكر بعض المزارع الكبرى للموز والأناناس وجوز الهند في جنوب - شرق البلاد، في مناطق آدزوب، غران باسام أو آغبوفيل)؛ وهناك نحو عشرة لبنانيّين يعملون في تربية الماشية، في حين نجد حوالى عشرين منهم في استغلال الثروة الحرجيّة[١٢٦].

الاستثمارات اللبنانيّة في شاطئ العاج كبيرة نسبيًّا: ففي ١٩٧٩، قُدّرت بـ ٥،٢ مليار فرنك أفريقيّ (أي ٥،٨ ملايين دولار أميركيّ)، بحيث جاءت في المرتبة الثالثة بعد الاستثمارات الفرنسيّة والأميركيّة[١٢٧].

لقد حظيت الجالية اللبنانيّة على الدوام بدعم الحكومة العاجيّة، حتّى في الفترة التي أعقبت وفاة الرئيس هوفويه بوانييه.

وعانى اللبنانيّون الأزمة الاقتصاديّة التي أثارها عام ١٩٨٢ هبوط سعر الكاكاو. غير أنّ الذين آثروا البقاء في البلاد اشتروا ممتلكات الفرنسيّين الذين غادروها، وقد استفادوا منها، وهم يفيدون اليوم الاقتصاد المحلّيّ.

يرى بعض لبنانيّي شاطئ العاج[١٢٨] أنّه تنقصهم وسيلة إعلاميّة تمكّنهم من الردّ على الاتّهامات التي توجّه إليهم، ومن إعطاء المجتمع المحلّيّ صورة أوضح

---

(١٢٣) «أفريقيا ملاذ الذين تعذّرت عليهم الهجرة إلى الولايات المتّحدة»، في: الشؤون الاقتصاديّة، العدد ٣٤، تشرين الثاني ١٩٩٧.

(١٢٤) المرجع السابق.

(١٢٥) بارعة سريح، المرجع المذكور.

(١٢٦) الهامش رقم ١٢٣.

(١٢٧) المرجع السابق.

(١٢٨) «الخليل يشيد بدعم ساحل الحاج...»، في: النهار، ٦ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

وأفضل عن جاليتهم[١٢٩].

ثمّة قسم كبير من اللبنانيّين العائشين في شاطئ العاج من شيعة لبنان الجنوبيّ[١٣٠]؛ معظمهم يحملون الجنسيّة العاجيّة ولا يهتمّون بالسياسة. وهم يقيمون علاقات مميّزة مع القادة المحلّيّين.

عام ١٩٩٣، أُنشئت جمعيّة صداقة لبنانيّة - عاجيّة، مهمّتها تنمية العلاقات بين الجالية اللبنانيّة والشعب العاجيّ، من جهة، وبين البلدين، من جهة ثانية[١٣١].

إنّ حالات العودة فرديّة بوجه خاصّ، وهي لا تشكّل حركة جماعيّة.

لبنانيّو غانا

إنّهم مندمجون تمامًا في المجتمع الغانيّ، وليست لديهم مشاكل خطيرة (أمنيّة أو غيرها). كانوا روّادًا في التجارة، ثمّ تنوّعت نشاطاتهم في الصناعة التحويليّة والحرجيّة كما في الخدمات. كثيرون من اللبنانيّين الذين استقرّوا في غانا مع مطلع القرن غادروها ابتداء من الستّينات بسبب التدابير التي اتّخذتها السلطات المحلّيّة لإضفاء «الصفة الغانيّة» على الحياة الاقتصاديّة. وقد انخفض عددهم من حوالى ٦٠٠٠ شخص إلى ٣٠٠٠[١٣٢].

اللبنانيّون في ليبيريا

عانت الجالية اللبنانيّة الاختلال الأمنيّ المزمن في ليبيريا منذ بداية التسعينات.

قبل هذا التاريخ، كان عدد أعضاء الجالية يتراوح بين ١٣ و١٨ ألف شخص؛ وبعد خطف العديد من اللبنانيّين ونهب محلّاتهم، هرب من البلاد ما بين ١٢ إلى ١٥ ألف مغترب (حوالى ٩٥٪ من مجموع أبناء الجالية)، بحيث لم يبقَ هناك سوى ٥٠٠ إلى ٦٠٠ شخص، بحسب سفير لبنان في ليبيريا[١٣٣]، (بينهم حوالى ٢٠٠

---

(١٢٩)بارعة سريح، المرجع المذكور.

(١٣٠)«الهراوي: ليس لدينا روح التعصّب التي يتحدّث عنها بعضهم في الخارج»، في: النهار، ١٢ آب ١٩٩٧.

(١٣١)بارعة سريح، «ضاهر: اللبنانيّون في شاطئ العاج مندمجون...»، في: النهار، ١١ آب ١٩٩٧.

(١٣٢)غيتا فخري، المرجع المذكور.

(١٣٣)إيلان صعب، «اتّصالات موسّعة مع أكثر من طرف لضمان أمن الجالية...»، في: النهار، ٩ نيسان ١٩٩٦.

شخص في وضع غير قانونيّ).

ولكن، قبل ستّة أشهر من أحداث نيسان ١٩٩٦ (واعتقال نحو أربعين لبنانيًّا)، عاد إلى ليبيريا حوالى ١٥٠٠ لبنانيّ[١٣٤]. آنذاك، صارت الجالية تضمّ زهاء ١٥٠٠ شخص، بحسب وزير المغتربين أنور الخليل[١٣٥]، و٢٥٠٠ شخص بحسب مدير الوزارة العامّ هيثم جمعة.

- أمّا الرقم الذي أعطته الصحافة المحلّيّة، فهو ٣٠٠٠٠ شخص قبل الأحداث، دون أن تحدّد تاريخًا معيّنًا أو مصدرًا معيّنًا (راجع الجدول أعلاه).

عام ١٩٩٦، غادر اللبنانيّون ليبيريا بكثافة للمرّة الثانية في ستّ سنوات. ومن الصعب تقدير حجم العودة - يُحكى عن ٨٠٠ حالة[١٣٦]. وقد قامت الحكومة اللبنانيّة بعمليّات ترحيل، خصوصًا للنساء والأطفال، غير أنّ لبنانيّين كثيرين لجأوا إلى البلدان المجاورة بانتظار هدوء الأوضاع.

في نيسان ١٩٩٦، كان مدير وزارة المغتربين العامّ هيثم جمعة يعتقد أنّ أغلبيّة اللبنانيّين ستختار على الأرجح البقاء في البلاد أو الرجوع إليها حالما يعود الهدوء لئلّا تفقد أموالها[١٣٧].

ويبدو أنّ توقّعه تحقّق، إذ إنّ وزير خارجيّة ليبيريا، السيّد قبطان (من أصل لبنانيّ، ومن طرابلس) قدّر، بعد سنة من تاريخه، أي في نيسان ١٩٩٧، أنّ عدد اللبنانيّين في ليبيريا يناهز ١٧٠٠ شخص[١٣٨]، وأنّهم ما عادوا يواجهون فيها أيّ خطر. وأثناء زيارته الرسميّة إلى لبنان، ذكّر بمساهمة المغتربين في ليبيريا، والتي كانت مفيدة لكلا البلدين.

ليس اللبنانيّون مستهدفين كلبنانيّين. ولكن، بما أنّهم يعملون في تجارة الموادّ الغذائيّة، فإنّهم يكونون أوّل مَن يتحمّل عواقب عدم الاستقرار[١٣٩].

إنّهم حاضرون بقوّة في تجارة الكاكاو والبنّ. وقد أنشأوا أيضًا مؤسّسات

---

(١٣٤)نجاة قصير، المرجع المذكور.

(١٣٥)المرجع السابق.

(١٣٦)هيام قصيفي، «جمعة: اتّصالات لإنشاء صندوق طوارئ»، في: النهار، ٢٩ أيّار ١٩٩٦.

(١٣٧)هيام قصيفي، «البنانيّو مونروفيا في «أيد أمينة» والخسائر ليست سوى مادّيّة»، في: النهار، ١٠ نيسان ١٩٩٦.

(١٣٨)ميشال حلّاق، «قبطان: الأمور تنتظم والخطر زال»، في: النهار، ١٤ نيسان ١٩٩٧.

(١٣٩)هيام قصيفي، «جمعة: اتّصالات لإنشاء صندوق طوارئ»، في: النهار، ٢٩ أيّار ١٩٩٦.

صناعيّة. لكنّهم في الواقع ناشطون في مختلف القطاعات: في النفط، والصناعة، وتجارة الخشب، والسمك، والقطاع الغذائيّ – الزراعيّ، وتجارة المفرّق والقطاع العقاريّ[١٤٠]. وهم يتحدّرون جزئيًا من عكّار[١٤١]، ومن لبنان الجنوبيّ وجبل لبنان.

أمّا مسألة التعويضات عن الأضرار التي لحقت بالجالية اللبنانيّة فلم تُثر بعد، كون الدولة اللبنانيّة تمنح الحكومة الليبيريّة مهلة للنهوض من الأزمة. وستكون هذه المسألة جزءًا من الاتّفاقات الاقتصاديّة والثقافيّة التي ستوقّع بين البلدين، بحسب وزير الخارجيّة[١٤٢]. تقدّر الخسائر بـ ١٥ مليون دولار أميركيّ بحسب وزارة المغتربين وليس بـ ٥٠ مليونًا، كما تزعم أحيانًا بعض المصادر[١٤٣].

لبنانيّو جمهوريّة الكونغو الديمقراطيّة (زائير سابقًا)

إنّ الجالية اللبنانيّة في زائير، والتي هي أحدث عهدًا من بقيّة الجاليات اللبنانيّة في أفريقيا، بلغت خلال الثمانينات ٨٠٠٠ شخص.

ولكن، منذ بداية التسعينات، انخفض هذا العدد. وعندما تسلّم لوران ديزيريه كابيلا زمام السلطة، لم يكن قد بقي منهم سوى ٣٠٠٠ شخص تقريبًا[١٤٤]. وبسبب الاضطرابات، آثر حوالى ٢٠٠٠ لبنانيّ مغادرة البلاد، في حين ظلّ فيها ٣٠٠ شخص[١٤٥]. إذًا، انخفض عدد اللبنانيّين من ٨٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ ثمّ إلى ٣٠٠ من جرّاء الفتن الحاصلة وسقوط نظام موبوتو عام ١٩٩٧[١٤٦].

ويفيد مدير عامّ وزارة المغتربين، هيثم جمعة، أنّ عدد اللبنانيّين في زائير، قبل ١٩٩٧، بلغ ٢٠ ٠٠٠ شخص؛ لكنّه انخفض إلى ٤٠٠٠ شخص بعد أحداث ١٩٩٧، ولم يعد يتجاوز ١٠٠٠ شخص في ربيع ١٩٩٧[١٤٧]. وهو يقدّر أنّه من أصل الخمسة آلاف لبنانيّ المسجّلين فيها (يذكر أيضًا رقمي ٣٠٠٠ و٤٠٠٠

---

(١٤٠)المرجع السابق.

(١٤١)«١٥٠٠ لبنانيّ أمام مقرّ السفارة الأميركيّة في مونروفيا...»، في: النهار، ١١ نيسان ١٩٩٦.

(١٤٢)جولة وزير الخارجيّة الليبيريّ، «تجربة متقاربة للبلدين...»، في: النهار، ١٢ نيسان ١٩٩٧.

(١٤٣)هيام قصيفي، «وزارة المغتربين باشرت إحصاء شامل...»، في: النهار، ٢٩ أيّار ١٩٩٦.

(١٤٤)«اللبنانيّون يواصلون الهرب من زائير»، في: النهار، ٢٠ آذار ١٩٩٧.

(١٤٥)أياد أبو شقرا، سناء الجاك، «العائلات اللبنانيّة العشر الكبرى لن تعاني من التغيير في زائير»، في: الشرق الأوسط، ١٨ أيّار ١٩٩٧.

(١٤٦)المرجع السابق.

(١٤٧)ريما زهّار، «لبنانيّو زائير يعيشون هاجس الرهائن»، في: الأنوار، ١٧ نيسان ١٩٩٧.

لبناني)[١٤٨]، لجأت حوالى ٣٠٠ عائلة إلى جنوب أفريقيا في آذار ١٩٩٧[١٤٩].

كانت هناك علاقة أعمال بين نحو عشرة لبنانيّين وعشيرة موبوتو، لا سيّما من تجّار الألماس. ويسيطر لبنانيّو زائير جزئيًّا على صناعة وتجارة السلع الأساسيّة كالأرزّ والسكّر. كما كانوا منخرطين في القطاع العقاريّ والصناعة[١٥٠]، كما في تجارة الخشب وصناعة البلاستيك.

ولكن، إذا كان ٥٪ من أبناء الجالية اللبنانيّة ينتمون إلى الطبقة الميسورة في البلاد، فإنّ الحالة الاقتصاديّة للـ ٩٥٪ الباقين «عاديّة»، ليس إلّا[١٥١].

إنّ ٩٧٪ من لبنانيّي البلاد، البالغ عددهم ٣٠٠٠ شخص، متحدّرون من جنوب لبنان، في حين البقيّة من شيعة البقاع وموارنة المتن وكسروان[١٥٢]. نذكر على سبيل المثال عائلات عطوي، إبراهيم، عاشور، خنافر، أبي حمد، أبو سليمان، وبكري، إلخ... فآل بكري، مثلًا، هم شركاء تجاريّون لابن موبوتو، وكانوا يلقّبون أيضًا «بآباء الجيتر في أفريقيا»[١٥٣].

والأرجح أنّهم عانوا الأزمات الحاصلة من جرّاء علاقاتهم بموبوتو، بحسب مراسلة تابعة لوكالة أسوشيتدبرس. ففي ١٩٩٥، مثلًا، استقبل موبوتو وفدًا لبنانيًّا من حركة أمل الشيعيّة، وشجّع اللبنانيّين على لعب دور أكبر في بلاده وعلى المزيد من الاستثمار فيها[١٥٤]. بعضهم كان يتمنّى رحيلهم من البلاد، غير أنّ رئيس الجمهوريّة الجديد لوران كابيلّا شاء أن يكون مطمئنًا، فذكّر بأنّ «في الكونغو لبنانيّين صالحين وآخرين سيّئين (كما هي حال الكونغوليّين أنفسهم)»[١٥٥].

وعليه، فالرحيل لن يكون محتومًا: والعائلات الغنيّة لن تعوزها التحالفات ولن تخشى النظام الجديد[١٥٦].

---

(١٤٨)«اللبنانيّون يواصلون الهرب من زائير»، في: النهار، ٢٠ آذار ١٩٩٧.

(١٤٩)المرجع السابق.

(١٥٠)أياد أبو شقرا، سناء الجاك، المرجع المذكور.

(١٥١)سناء الجاك، «الذين بقوا ٣٠٠ من أصل ٨٠٠٠ والهاربون يستعدّون للعودة»، في: الشرق الأوسط، ١٨ أيّار ١٩٩٧.

(١٥٢)أحمد عيّاش، «اللبنانيّون أقرب إلى موبوتو و...»، في: النهار، ٧ نيسان ١٩٩٧.

(١٥٣)سناء الجاك، المرجع المذكور.

(١٥٤)«الرئيس الزائيريّ يدعو اللبنانيّين إلى الاستثمار في بلاده»، في: النهار، ١٥ شباط ١٩٩٥.

(١٥٥)«الأسوشيتدبرس حول لبنانيّي زائير. صالحون وسيّئون... والمشاكل تلاحقهم»، في: النهار، ٢٥ نيسان ١٩٩٧.

(١٥٦)أياد أبو شقرا، سناء الجاك، المرجع المذكور.

لبنانيّو جمهوريّة الكونغو الشعبيّة

يضمّ هذا البلد حوالى ١٠٠٠ لبنانيّ، يعملون في التجارة والصناعة الخفيفة. ومن دون أن يتخلّوا عن التجارة، اقتحموا ميدان الخدمات العامّة (الماء، الكهرباء، الطرق)[١٥٧]. وعلى أثر أحداث برازافيل سنة ١٩٩٧، بدأت عودة بعضهم، فسُجّل في حزيران ١٩٩٧ ترحيل ١٣٤ شخصًا[١٥٨].

لبنانيّو سيراليون

كانت التسعينات مضطربة جدًّا بالنسبة إلى الجالية اللبنانيّة في سيراليون، والتي تشكّل أكبر جالية أجنبيّة في البلاد. وتتراوح الأرقام التي تنشرها الصحافة بين ٢٥٠٠٠ و٣٠٠٠٠ لبنانيّ مُقيم في البلاد (راجع الجدول أعلاه). على أنّ زهاء ١٠٠٠٠ لبنانيّ غادروا سيراليون منذ ١٩٩١. وبحسب وزارة الدفاع الفرنسيّة، كان عدد اللبنانيّين في سيراليون يقدَّر بنحو ٩٠٠٠ شخص عام ١٩٩٧[١٥٩]. وما زال يعيش فيها الـ ٢٥٠٠ لبنانيّ المقيمين داخل البلاد[١٦٠]. ومن أصل الـ ٨٠٠٠ إلى ٩٠٠٠ لبنانيّ في سيراليون، حاول قرابة ٦٥٠ شخصًا فقط مغادرتها عام ١٩٩٧، ولم يكن بوسع وزارة المغتربين الضغط عليهم، بحسب مصادر هذه الوزارة[١٦١]. ففي ١٩٩٧، كان الرعايا اللبنانيّون في هذا البلد حوالى ٢٠٠٠، بحسب وزارة الخارجيّة، و٥٠٠٠ بحسب وزارة المغتربين و٧٠٠٠ بحسب مصادر أخرى. وقبل ١٩٩١، كانوا قرابة ١٥٠٠٠[١٦٢]. وبحسب سفير سيراليون في لبنان، فإنّ ألوفًا من اللبنانيّين لم يغادروا البلاد أو عادوا الآن إليها[١٦٣].

لقد ساهم اللبنانيّون بقوّة وفاعليّة في الاقتصاد المحلّيّ، على مستوى تجارة الكاكاو والبنّ والسكّر والأرزّ والحليب، وفي استثمار المناجم، والصناعة،

---

(١٥٧)قاسم خليفة، «اللبنانيّون يعيشون في شراكة عادلة مع الأفارقة»، في: النهار، ١٣ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

(١٥٨)«طائرة كونغوليّة خاصّة أعادت عائلات من المغتربين...» في: النهار، ١٢ حزيران ١٩٩٧.

(١٥٩)سناء الجاك، «قتيلان وجريحان من الجالية اللبنانيّة...»، في: الشرق الأوسط، ٢٢ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٠)رضوان عقيل، «٩٠٪ من الممتلكات تضرّرت وهرب إلى كوناكري...»، في: النهار، ٣ حزيران ١٩٩٧.

(١٦١)«أرسلنا طائرة ثانية إلى فريتاون...»، في: النهار، ٣١ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٢)سناء الجاك، «قتيلان وجريحان من الجالية اللبنانيّة...»، في: الشرق الأوسط، ٢٢ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٣)«سلطاتنا تهتمّ دائمًا باللبنانيّين»، في: النهار، ١٢ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

والمطاعم والفنادق[١٦٤]. ولئن كان بعضهم من تجّار الألماس، إلّا أنّ أكثريّة اللبنانيّين تعيش حياة «عاديّة»، في ظلّ وضع ماليّ عاديّ، بحسب سفير لبنان[١٦٥].

(ويرى مصدر آخر أنّ ١٥ إلى ٢٠٪ أغنياء، و٥٠٪ ذوو حالة اقتصاديّة متوسّطة، و٣٠٪ في حالة العوز). ولئن كان العاملون في استثمار الألماس وتجارته أثرياء جدًّا، إلّا أنّ الأكثريّة الساحقة من أبناء الجالية اللبنانيّة في البلاد هي ذات وضع اقتصاديّ «عاديّ» ليس إلّا. وهم، في الأكثر الأحيان، من سكّان فريتاوي[١٦٦].

اللبنانيّون المقيمون هناك يتحدّرون بصورة أساسيّة من جنوب لبنان، ومن عكّار بدرجة أقلّ[١٦٧].

إنّ المغتربين اللبنانيّين لم يذوبوا أبدًا في المجتمع المحلّيّ. وقد تعرّضوا سابقًا، في ١٩١٩ و١٩٤٨، لاعتداءات عنيفة. من الصعب تقدير خسائر اللبنانيّين في هذا البلد؛ فثمّة مصدر يعطي رقمًا هائلًا هو مليار دولار أميركيّ، في حين تزعم مصادر أخرى أنّ ٩٥٪ من الممتلكات قد نُهبت. وبحسب قنصل سيراليون في لبنان، فإنّ ٥٠٪ من اللبنانيّين المقيمين فيها يحملون جوازات سفر سيراليونيّة[١٦٨].

ملاحظات عامّة حول لبنانيّي أفريقيا

قبل إنهاء هذا القسم حول أفريقيا، تجدر الإشارة إلى نشاط مؤسّسات البناء والأشغال العامّة اللبنانيّة، والتي انتشرت في بلدان أفريقيّة عدّة، في إطار تنويع نشاطات اللبنانيّين في هذه القارّة. وفي هذا الصدد، نذكر على سبيل المثال مجموعات حومان، عازار، الخليل والكات في نيجيريا، وباتينوم في السنغال والزاخم في أفريقيا الشرقيّة والجنوبيّة.

إنّ عدم الاستقرار الحاليّ في بعض بلدان أفريقيا يؤثّر بلا شكّ في أوضاع اللبنانيّين، لأنّهم موجودون في كثير من القطاعات والمناطق، ويشكّلون إحدى الجاليات الأجنبيّة الأكثر رسوخًا وبروزًا في المنطقة، وهم يتعاملون مع السكّان الأفارقة مباشرةً. لكنّهم يتعرّضون للمضايقات والانتقامات، خصوصًا بسبب الفقر

(١٦٤) المرجع السابق. «اهتمامات لبنانيّة بالجالية اللبنانيّة في سيراليون...»، في: النهار ٢٧ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٥) وليد أبي مرشد، «الانقلاب في سيراليون»، في: الشرق الأوسط، عدد ٢٦ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٦) سناء الجاك، «لبنانيّو سيراليون»، في: الشرق الأوسط، عدد ٢٦ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٧) سناء عطوي، «اللبنانيّون في الرعب ولا أحد يهتمّ بهم»، في: السفير، ٣٠ حزيران ١٩٩٥.

(١٦٨) السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧.

وعدم الاستقرار في المنطقة، وعلاقات بعضهم بالحكّام[١٦٩].

عام ١٩٩٠، تسارعت عودة لبنانيّي أفريقيا، فإذا بخمسة عشر ألف مغترب في ليبيريا وبعدد من مغتربي شاطئ العاج يجدون أنفسهم بلا موارد، وقد أجبروا عمليًّا على العودة إلى البلاد. كذلك، تضرّر من جرّاء الاضطرابات في المنطقة لبنانيّو زائير سابقًا، وليبيريا وسيراليون وجمهوريّة أفريقيا الوسطى. ولكن، غالبًا ما كان المغتربون يرجعون، فور عودة الهدوء، في محاولة لاسترداد أموالهم أو استئناف نشاطهم.

حالات العودة صعبة الإحصاء، كونها متنوّعة جدًّا: فاللبنانيّون الذين يهربون من منطقة ما قد ينتظرون في بلد مجاور ريثما يستتبّ الوضع، فيعودون إلى لبنان ليبقوا فيه أم لا، أو ليهاجروا إلى مقاصد جديدة. فهم لا يستقرّون، كونهم تحت رحمة الأوضاع.

اللبنانيّون في البلدان العربيّة

اللبنانيّون في المملكة العربيّة السعوديّة

تقدّر وزارة المغتربين عدد هؤلاء بـ ١٥٠٠٠٠ نسمة. وهم الجالية الأكثر تأثيرًا على الاقتصاد الوطنيّ، بسبب تحويلاتها واستثماراتها في لبنان.

قبل كلّ شيء، هناك عشرات الألوف من الأجراء اللبنانيّين يعملون في البلد كفنيّين لقطاعَي البناء والصناعة، ورؤساء عمّال ومهندسين وأطبّاء وممرّضات ومحامين وإداريّين وموظّفي مصارف ومؤسّسات.

ثمّة مؤسّسات لبنانيّة هامّة انطلقت منذ بضعة عقود في البناء والأشغال العامّة، ثمّ نوّعت نشاطاتها في مختلف القطاعات (صناعة، طباعة، مصارف، تأمين، نقل، إلخ...). ويمكننا أن نذكر على سبيل المثال مجموعات أوجيه السعوديّة، سي.سي.سي.، المباني، أي.سي.سي.باهي، بوتاك، دبّاس، كتّانة، رامكو، سكّر، لحّود، فارس، وغيرها الكثير. كذلك، نجد مجموعات ناشطة في قطاعات أخرى مثل مجموعة أفرام في صناعة الكرتون والفنادق، وبنك لبنان والمهجر في الحقل المصرفيّ، إلخ[١٧٠].

---

(١٦٩) معاينات الباحث بين ١٩٩٦ و١٩٩٨.
حسين حميّة، «الاغتراب اللبنانيّ في أفريقيا»، في: الأفكار، عدد ١٦ حزيران ١٩٧٧.
(١٧٠) «أرسلان العائد من السعوديّة...»، في: النهار، ١٢ آذار ١٩٩٧، ومعاينات الباحث.

اللبنانيّون في الإمارات العربيّة المتّحدة

إنّهم يشكّلون جالية قويّة جدًّا، وفي حالة جيّدة. وهي نجحت في كسب احترام أهل البلد، بحسب وزير المغتربين العائد من الإمارات بعد جولة مخصّصة لدرس وضع المغتربين اللبنانيّين في المنطقة. وكما في المملكة العربيّة السعوديّة، فإلى جانب شريحة واسعة من الأجراء العاملين تقريبًا في جميع قطاعات الاقتصاد، نجد مجموعات ناشطة في قطاعي المصارف والتأمين (عوده)، في البناء والأشغال العامّة (أي.سي.سي.، كومودور، كتّانة، دبّاس، إمكو، لحّود، كات، صمد وغيرهم)، وفي الصناعة والتجارة[١٧١].

اللبنانيّون في الكويت

منذ حرب الخليج، عاد إلى لبنان حوالى ٥٠ ٠٠٠ لبنانيّ مُقيم وعامل في الكويت. وهناك عدّة مؤسّسات بناء وأشغال عامّة ناشطة في الإمارة. نذكر منها على سبيل المثال مجموعات الحمرا، نجّار، غرين لاين، نوفل وغيرها[١٧٢].

اللبنانيّون في مصر

الهجرة اللبنانيّة في مصر قديمة جدًّا. وحاليًّا، هناك ٢٠٠٠ لبنانيّ في مدينة الإسكندريّة وحدها. بين ١٩٧٥ و١٩٩٠، بلغ عدد أبناء الجالية اللبنانيّة ٢٠ ٠٠٠ شخص. وبعد ١٩٩٠، انخفض إلى ١٠ ٠٠٠ تقريبًا. ويملك اللبنانيّون عددًا من مشاغل الحياكة، ولهم حضور كبير على صعيد النسيج عمومًا (تجارة الأقمشة والملبوسات الجاهزة، إلخ...). ثمّة مئات من الطلّاب اللبنانيّين مسجّلون في الجامعات المصريّة. وهناك العديد من الجمعيّات اللبنانيّة - المصريّة منها جمعيّة رجال الأعمال اللبنانيّين - المصريّين. كذلك، يملك لبنانيّون شركات كابلات (كابلات لبنان) وسيراميك (ليسيكو) وتربية دواجن (ليبول)، إضافةً إلى مؤسّسات ناشطة في قطاعات أخرى، وذلك بفضل الديناميّة التي أوجدها الانفتاح[١٧٣].

اللبنانيّون في العراق

لا يتوافر لنا عدد اللبنانيّين المقيمين في العراق، منذ انقطاع العلاقات

---

(١٧١)«وزير المغتربين للاتّحاد»، في: الاتّحاد، ٩ تشرين الثاني ١٩٩٥، ومعاينات الباحث.

(١٧٢)معاينات الباحث.

(١٧٣)رضوان عقيل، «اللبنانيّون في مصر منذ القرن السادس عشر...»، في: النهار، ٢٨ آب ١٩٩٧. معاينات الباحث.

الدبلوماسيّة بين البلدين عام ١٩٩٣. والأكيد أنّ هذا الحدث ألحق خسائر كبيرة بالاقتصاد الوطنيّ وبالعديد من المؤسّسات اللبنانيّة التي لها مقرّ في العراق (مثلًا: مقبل، بوتك...)[١٧٤].

اللبنانيّون في سوريا

ثمّة كوادر لبنانيّة تعمل في بعض المؤسّسات الأجنبيّة في سوريا. وهناك عدد من اللبنانيّين الذين لهم أعمال في سوريا أو يعملون في حقل البناء والأشغال العامّة (مثلًا: سنا، بوتك، ...) وفي الصناعة (مثلًا: قصار)[١٧٥].

الهجرة السرّيّة إلى إسرائيل

إنّها هجرة خاصّة ومتنوّعة جدًّا. في الواقع، هناك مئات من اللبنانيّين هاجروا سرًّا إلى إسرائيل في خلال ١٩٩٣-١٩٩٤. ذاك أنّ حوالى ٣٠٠ لبنانيّ دخلوا إلى البلد بصورة قانونيّة منذ ١٩٩٢، لم يعودوا إلى أحد المراكز الحدوديّة عند انتهاء مدّة إقامتهم المجازة لهم، بحسب تحقيق أجرته جريدة «الأوريان - لوجور». وتفيد مصادر الشرطة اللبنانيّة أنّ هؤلاء الأشخاص، الذين هم بمعظمهم من الدروز لكنّ بينهم أيضًا مسيحيّون ومسلمون، استفادوا من سمة الدخول المعطاة لهم ليقيموا بصورة غير شرعيّة في إسرائيل بعدما وجدوا عملًا هناك؛ حتّى إنّ بعضهم أسّس فيها عائلة[١٧٦].

إنّ ما يراوح بين ٢٥٠٠ و٣٠٠٠ مواطن لبنانيّ يعملون في المؤسّسات الإسرائيليّة الكائنة في المدن الكبرى: وهذه هي الهجرة غير المستقرّة. فماذا سيكون مصير هؤلاء الأشخاص الذين ضيّقت الخناق عليهم ظاهرة البطالة، والذين غالبًا ما يتمّ الخلط بينهم، بحقّ أم بغير حقّ، وبين عناصر ميليشيا جيش لبنان الجنوبيّ (الحصول على عمل مشروط غالبًا بوجود أحد الأقارب في صفوف الميليشيا المحلّيّة)؟ قلّما تهتمّ الدولة حاليًّا بهذا الأمر، لعدم وجود علاقات دبلوماسيّة مع إسرائيل. أمّا هؤلاء اللبنانيّون، فيُستخدمون في أكثر الأحيان في أعمال ثانويّة: التنظيفات، مياومون في مؤسّسات القطاع الغذائيّ - الزراعيّ، الزراعة، الغزل والنسيج، المطاعم أو الفنادق، إلخ. ويتراوح معدّل الراتب

---

(١٧٤) سناء الغازي: «بويز: قاطعت احتفال المدينة الرياضيّة...»، في: الأفكار، ٢٨ تمّوز ١٩٩٧، ومعاينات الباحث.

(١٧٥) هيام قصيفي، خوري، «المكتسبات قليلة، لكنّها متينة»، في: النهار، ٤ كانون الثاني ١٩٩٥، ومعاينات الباحث.

(١٧٦) «Des centaines de clandestins Libanais en Israël», in *L'Orient-Le Jour*, 30 mai 1994.

الشهريّ بين ٣٠٠ و٦٠٠ دولار، منها ١٠٪ لصندوق الميليشيا المذكورة. شروط العمل قاسية جدًا، إذ يتوجّب على المياوم الحضور أمام أحد المراكز الحدوديّة عند الساعة الرابعة صباحًا. وعدد النساء هو ضعف عدد الرجال[١٧٧].

بقيّة أنحاء العالم

لئن كانت الأكثريّة الساحقة من المغتربين اللبنانيّين تتركّز في بعض البلدان المضيفة الكبرى، إلّا أنّنا نشهد منذ ١٩٧٥ تنوّعًا كبيرًا في الاستراتيجيّات والأماكن المقصودة.

قلّة هم اللبنانيّون المقيمون في الشرق الأقصى.

ففي ماليزيا، مثلًا، تعدّ دار الهندسة مشروع مدرج جوّيّ بطول ٧ كلم. واللبنانيّون الذين نجحوا في هذه المنطقة من العالم هم، مثلًا، آل البستاني في قطاع النفط، وآل شاتيلا في القطاع المصرفيّ، وآل نادر (ناضر؟) في تجارة الخشب (ماليزيا هي أكبر مصدر عالميّ)، إلخ.

يمكننا أن نذكر أيضًا حالة المحامي فؤاد حدّاد، الذي هو أوّل عربيّ يحصل على الجنسيّة اليابانيّة عام ١٩٨٣، بالإضافة إلى باحثين وأساتذة جامعيّين ورجال أعمال لبنانيّين مقيمين في اليابان، بينهم مؤسّسة ربير معوّض للمجوهرات[١٧٨].

القسم الثاني: النتائج الاجتماعيّة، البنى الطائفيّة والمناطقيّة التي تقوم عليها الهجرة

تُحدث الهجرة تغييرًا عميقًا في البنى الاجتماعيّة اللبنانيّة. فهي تستتبع في الواقع تحوّلات ديموغرافيّة واجتماعيّة واقتصاديّة كبيرة يصعب تقديرها كمّيًّا. وسوف نحاول في هذا القسم وضع جردة بها – والمقصود هو فرضيّات عمل ومعالم برسم الاقتفاء أكثر ممّا هي نتائج نهائيّة.

تأنيث المجتمع اللبنانيّ

يدلّ الجدول اللاحق على الثقل النسبيّ لكلّ جنس بين اللبنانيّين المهاجرين واللبنانيّين المقيمين، بحسب الدراسة التي أجراها أنيس أبي فرح (والمذكورة آنفًا في القسم الأوّل)، إضافةً إلى نسبة الذكورة في كلتا الحالتين:

---

(١٧٧) سناء عطوي، «الدولة غائبة و...»، في: السفير، ١٢ آذار ١٩٩٦.

(١٧٨) رضوان عقيل، «فؤاد حدّاد، أوّل عربيّ يحصل على الجنسيّة اليابانيّة...»، في: النهار، ٩ كانون الثاني ١٩٩٦. معاينات الباحث في ١٩٩٣.

جدول رقم ١٥ :
توزّع اللبنانيّين (المقيمين والمغتربين) بحسب الجنس في ١٩٩٦

الجنس/الفئة	المهاجرون	٪	المقيمون	٪	المجموع	٪
ذكور	٥١٧٩٢٧	٥٤،٥	١٥١٢٥٨٦	٤٨،٢	٢٠٣٠٥١٣	٤٩،٦
إناث	٤٣٢٠٩٤	٤٥،٥	١٦٢٧٣٣٤	٥١،٨	٢٠٥٩٤٢٨	٥٠،٤
المجموع	٩٥٠٠٢١	١٠٠	٣١٣٩٩٢٠	١٠٠	٤٠٨٩٩٤١	١٠٠
نسبة الذكورة	٨٣،٤٢		١٠٧،٥٨			

هناك ٨٣ أنثى مقابل كلّ ١٠٠ ذكر بين اللبنانيّين المغتربين، في حين ينعكس الوضع بين اللبنانيّين المقيمين حيث عدد الإناث فائض (هناك حوالى ١٠٨ إناث مقابل كلّ ١٠٠ ذكر). وتُظهر هذه النتائج المتوقّعة أصلًا أنّ الهجرة هي في أكثر الأحيان من صنع الرجال وحدهم، ممّا يسبّب اختلالًا في المجتمع المصدِّر الذي «يتأنّث».

التراجع الديموغرافي

لا شكّ في أنّ لتأنّث المجتمع اللبناني تأثيرًا لا يُستهان به في الديموغرافيا. وفي إمكاننا أن نرسم خطوطه.

فالمقارنة بين هرم أعمار المقيمين وهرم أعمار المهاجرين تتيح لنا بلورة النتائج المحصول عليها، والتحقّق ممّا إذا كانت جميع فئات الأعمار معنيّة أيضًا بهذا التفاوت. سوف ننقل المعطيات التي توصّل إليها الدكتور أنيس أبي فرح في الجداول والبيانات التالية:

جدول رقم ١٦ : هرم أعمار اللبنانيّين المغتربين بين ١٩٧٥ و١٩٩٦

العمر (سنوات)	ذكور	٪	إناث	٪	المجموع	٪
١-١٠	٨٥٨٠٦	١٦،٦	٩٠٤٠٣	٢٠،٩	١٧٦٢٠٩	١٨،٥
١٠-٢٠	٧٣٥٤٨	١٤،٢	٧٦٦١٢	١٧،٧	١٥٠١٦٠	١٥،٨
٢٠-٣٠	١٢٢٥٨٠	٢٣،٧	١٠٧٢٥٨	٢٤،٨	٢٢٩٨٣٨	٢٤،٢
٣٠-٤٠	١٠٥٧٢٥	٢٠،٤	٧٩٦٧٧	١٨،٤	١٨٥٤٠٢	١٩،٥
٤٠-٥٠	٨٥٨٠٦	١٦،٦	٥٠٥٦٤	١١،٧	١٣٦٣٧٠	١٤،٤
٥٠-٦٠	٢٦٠٤٨	٥،٠٣	١٥٣٢٢	٣،٥٤	٤١٣٧٠	٤،٣٥
٦٠-٧٠	١٥٢٨٥	٢،٩٥	٩٢٤٩	٢،١٤	٢٤٥٣٤	٢،٨٥
٧٠-...	٣١٢٩	٠،٦	٣٠٠٩	٠،٧	٦١٣٨	٠،٦٥
المجموع	٥١٧٩٢٧	١٠٠	٤٣٢٠٩٤	١٠٠	٩٥٠٠٢١	١٠٠

المصدر: أنيس أبي فرح، المرجع المذكور، ص ٣٤.

جدول رقم ١٧ : هرم أعمار اللبنانيّين المقيمين في ١٩٩٦

العمر (سنوات)	ذكور	٪	إناث	٪	المجموع	٪
١-١٠	٢٨٠١٦٥	١٨،٥	٢٧٨٦٢٢	١٧،١	٥٥٨٧٨٧	١٧،٨
١٠-٢٠	٢٩٨٥٣٧	١٩،٧	٣٠١٥٨٥	١٨،٥	٦٠٠١٢٢	١٩،١
٢٠-٣٠	٢٥١٠٧٧	١٦،٦	٣١٨٤٢٥	١٩،٦	٥٦٩٥٠٢	١٨،١
٣٠-٤٠	٢٢٠٤٥٨	١٤،٦	٢٦٧٩٠٥	١٦،٥	٤٨٨٣٦٣	١٥،٦
٤٠-٥٠	١٨٩٨٣٩	١٢،٦	٢٢٠٤٤٨	١٣،٥	٤١٠٢٨٧	١٣،١
٥٠-٦٠	١٤٠٨٤٨	٩،٣	١١١٧٥٥	٦،٨٧	٢٥٢٦٠٣	٨،٠٤
٦٠-٧٠	١٠٠٤٢٤	٦،٦	٩١١١٢	٥،٦	١٩١٥٣٦	٦،١
٧٠-...	٣١٢٣٨	٢،٠٧	٣٧٤٨٢	٢،٣	٦٨٧٢٠	٢،١٩
المجموع	١٥١٢٥٨٦	١٠٠	١٦٢٧٣٣٤	١٠٠	٩١٣٩٧٢٠	١٠٠

المصدر: أنيس أبي فرح، المرجع المذكور، ص ٣٣.

أنّ هرمَيْ أعمار المقيمين والمغتربين اللبنانيّين ممثّلَيْن في الرسمين التاليين:

رسم بيانيّ رقم ٤: هرم أعمار اللبنانيّين المغتربين بين ١٩٧٥ و١٩٩٦.

رسم بيانيّ رقم ٥: هرم أعمار اللبنانيّين المقيمين في ١٩٩٦.

إنّ عدد المغتربين يفوق عدد المغتربات، خصوصًا بالنسبة إلى الأشخاص الذين تتراوح أعمارهم بين ٢٠ و٦٠ سنة.

في المقابل، يظهر أنّ التفاوت بين المقيمين هو لصالح الإناث اللواتي تتراوح أعمارهنّ بين ٢٠ و٥٠ سنة.

إنّ الأثر الديموغرافيّ لمثل هذا التوزّع واضح: ففائض الإناث اللواتي هنّ في سنّ الإنجاب يؤدّي إلى ارتفاع نسبة العزوبة بين الإناث وتراجع سنّ الزواج، إلخ...، وتاليًا إلى انخفاض معدّل الخصوبة الشرعيّة، وانخفاض معدّل الولادات، في حين أنّ معدّل الوفيات - لدى الذكور خصوصًا - كان مرتفعًا جدًّا إبّان سنوات الحرب. ومع الوقت، يفضي هذا الوضع إلى تراجع أو تقهقر ديموغرافيّ خصوصًا وأنّ الأزواج باتوا يتّخذون بشكل متزايد، وبسبب الظروف، مواقف مالتوسيّة ويمارسون الحدّ من النسل. سوف تتاح لنا الفرصة للعودة إلى هذا الموضوع بعد قليل، عندما سنعالج التركيب المناطقيّ والطائفيّ للهجرة.

الخسائر بالرأسمال البشريّ

ثمّة ظاهرة أخرى مميّزة للهجرة الحديثة تتعلّق بالتركيب المهنيّ - الاجتماعيّ للبنانيّين المغتربين، وتتمخّض عن خسائر بالرأسمال البشريّ وعن هبوط نسبة الكفايات بين المقيمين.

في الواقع، يقارن أنيس أبي فرح بين المستوى التعليميّ لدى كلّ من اللبنانيّين المقيمين واللبنانيّين المغتربين بين ١٩٧٥ و١٩٩٠:

جدول رقم ١٨: توزّع اللبنانيّين المقيمين والمهاجرين بحسب المستوى التعليميّ في ١٩٩٦

المستوى	المقيمون	٪	المهاجرون	٪	المجموع	٪
أمّيّ	١٠٢	٦	٢١	٥	١٢٣	٥،٨
إبتدائيّ	٤٨٠	٢٨،٣	٧٦	١٨،١	٥٥٦	٢٦
متوسّط	٣٠٢	١٧،٨	٤٣	١٠،٢	٣٤٥	١٦

المستوى	المقيمون	٪	المهاجرون	٪	المجموع	٪
ثانويّ	٢٥٦	١٥،١	٥٩	١٤،١	٣١٥	١٥
جامعيّ	٢٧٩	١٦،٥	١٣٤	٣٢	٤١٣	٢٠
تقنيّ	٤٤	٢،٦	٢١	٥	٦٥	٣،١
غير محدّد	١٣٠	٧،٧	٦٥	١٥،٥	١٩٥	٩،٢
غيره	١٠١	٦	صفر	صفر	١٠١	٤،٨
المجموع	١٦٩٤	١٠٠	٤١٩	١٠٠	٢١١٣	١٠٠

المصدر: أنيس أبي فرح، المرجع المذكور، ص ٣١.
ملاحظة: تمّت مراجعة الحسابات وتصحيحها عندما بدا ذلك ضروريًّا.

هذه المعطيات تسمح لنا بتكوين الرسم اللاحق حيث تظهر حصّة كلّ من المغتربين والمقيمين بحسب مستوى التحصيل العلميّ. ومن أجل قراءة أفضل للمعطيات، اعتمدنا أيضًا حصّة المغتربين والمقيمين نسبةً إلى مجموع السكّان (المحسوب دائمًا وفق دراسة أنيس أبي فرح، راجع الجدول أعلاه).

رسم بيانيّ رقم ٦: المستوى التعليميّ للبنانيّين في ١٩٩٦.

يلاحظ أنّ نسبة الجامعيّين بين المهاجرين أعلى من المعدّل الوطنيّ لدى المقيمين؛ كذلك هي الحال في ما يختصّ بالتقنيّين. فالواقع أنّ مجموع الجامعيّين الذين هاجروا بين ١٩٧٥ و١٩٩٤ يقدَّر بـ ٢٣٣٢٥٦ شخصًا (أي ٢٤،٥٥٪ من مجموع المهاجرين بين ١٩٧٥ و١٩٩٦). وقد توزّعوا على البلدان المضيفة التالية:

جدول رقم ١٩: الجامعيّون اللبنانيّون الذين هاجروا بين ١٩٧٥ و١٩٩٦

البلد المضيف	العدد	٪	الهجرة الإجماليّة (٪)
الولايات المتّحدة	٥٥٧٤٥	٢٣،٩	١٩،٨
فرنسا	٤٦٨٨١	٢٠،١	١٢،٦
كندا	٣١٢٥١	١٣،٤	١٤،٨
أوستراليا	١٩١٢١	٨،٢	١٥
إيطاليا	١٢١٣١	٥،٢	٣،٦
غيره	٦٨١١٨	٢٩،٣	٣٤،٢
المجموع	٢٣٣٢٥٦	١٠٠	١٠٠

يلاحَظ أنّ نسبة الجامعيّين الذين اختاروا بوجه خاصّ فرنسا والولايات المتّحدة وإيطاليا هي أكبر من نسبة المهاجرين إلى هذه البلدان.

إنّ النتائج الذي حصل عليها أنيس أبي فرح أكدّتها الدراسة التي أجرتها وزارة الشؤون الاجتماعيّة في ١٩٩٤-١٩٩٦، بالتعاون مع صندوق الأمم المتّحدة للسكّان (FNUAP). فهجرة الأدمغة امتدّت منذ ١٩٩٠ وحتّى يومنا هذا. فمن أصل الـ ٢٣٥٠١ مهاجر الذين تناولهم التحقيق، هناك ٨٦٨٨ شخصًا مؤهّلًا، أي ٣٧٪ من مجموع المهاجرين. ونعرض في الجدول اللاحق تفاصيل النتائج المحصول عليها بحسب الجنس والمهنة:

جدول رقم ٢٠: توزّع المهاجرين اللبنانيّين بحسب الجنس والمهنة

المهنة	عدد الذكور	٪	عدد الإناث	٪	المجموع	٪
تقنيّ ومهندس	٢٩٩٦	١٥	١٢٦	٣،٦	٣١٢٢	١٣
علوم	٢٩٠	١،٥	٦٢	١،٨	٣٥٢	١،٥
طبّ وخدمات طبّيّة	١٧٥٨	٨،٨	٢٩٢	٨،٣	٢٠٠٥	٨،٧
أدب وعلوم إنسانيّة	٢٠١	١	١٧٧	٥	٣٧٨	١،٦
إدارة وخدمات	١٦٧٤	٨،٤	٢٩٥	٨،٤	١٩٧٩	٨،٤
اختصاصات أخرى	٦٠٧	٣	٢٠٩	٥،٩	٨١٨	٣،٥
تعليم عامّ	٧٠٥٠	٣٥	١٣٠٨	٣٧	٨٣٥٨	٣٦
غير محدّد	٢٣٥	١،٢	٤١	١،٢	٢٧٦	١،٢
لا جواب (للمراجعة)	٥١٦١	٢٦	١٠١٩	٢٩	٦١٨٠	٢٦
المجموع	١٩٩٧٣	١٠٠	٣٥٢٨	١٠٠	٢٣٥٠١	١٠٠

المصدر: وزارة الشؤون الاجتماعيّة وصندوق الأمم المتّحدة للسكّان، مسح المعطيات الإحصائيّة للسكّان والمساكن ١٩٩٤-١٩٩٦، بيروت.

جدول رقم ٢١: توزّع المهاجرين بحسب المستوى التعليمي

المستوى التعليمي	عدد الذكور	٪	عدد الإناث	٪	المجموع	٪
أمّي	٣٥٩٧	١٨،٠١	٤٨٦	١،٧٧	٤٠٨٣	١٧،٣٧
يقرأ ويكتب	٤٠٥٤	٢٠،٣٠	٦٨٣	٣	٤٧٣٧	٢٠،١٦
ابتدائي	٤٠٥١	٢٠،٢٨	٧٨٢	١،٣٥	٤٨٣٣	٢٠،٥٧
متوسّط	٥٥٣٣	٢٧،٧٠	٧٥٥	٩	٦٢٨٨	٢٦،٧٦
ثانوي	١١٧٥	٥،٨٨	٢٩٠	٢،١٥	١٤٦٥	٦،٢٣
جامعي	٤١٧	٢،٠٩	٢٥٧	٢	٦٧٤	٢،٨٧
دراسات عليا	١٠٣٢	٥،١٧	٢٠٥	٢،٣٩	١٢٣٥	٥،٢٥
غيره	١١٣	٠،٥٧	٧٢	١	١٨٥	٠،٧٩
				٨،٢١		
				٧،٢٨		
				٥،٨١		
				٢،٠٤		
المجموع	١٩٩٧٢	١٠٠	٣٥٣٠	١٠٠	٢٣٥٠٠	١٠٠

المصدر: وزارة الشؤون الاجتماعيّة وصندوق الأمم المتّحدة للسكّان، مسح المعطيات الإحصائيّة للسكّان والمساكن ١٩٩٤-١٩٩٦، بيروت.

البنى الطائفيّة والمناطقيّة للهجرة الحديثة

يُشير أوّل إحصاء متعلّق بالبنية الطائفيّة للهجرة اللبنانيّة، والمنشور عام ١٩٧٨، إلى أنّ ٧٥٪ من المهاجرين اللبنانيّين مسيحيّون[١٧٩]. ويبدو أنّ الأمور تغيّرت بسرعة منذ ذلك الحين. فالتحقيق الذي أجرته هدى زغيب حول اللبنانيّين المرشّحين للهجرة يذكر أنّ ٦٤٪ من المرشّحين للهجرة إلى البلدان العربيّة كانوا مسلمين. وتبلغ هذه النسبة ٣٥٪ في ما يختصّ بالمرشّحين للهجرة إلى الولايات المتّحدة. كذلك، يظهر التحقيق نفسه أنّ ٣٥٪ من المرشّحين للهجرة إلى الولايات

(١٧٩)نبيل حرفوش: «دراسة إحصائيّة للهجرة اللبنانيّة»، في: العمل، ١٣ نيسان ١٩٧٨.

المتّحدة كانوا لبنانيّين مسيحيّين من الناطقين بالضاد و٢٣٪ لبنانيّين أرمن[١٨٠].

وقد لوحظت الاتّجاهات ذاتها في أوستراليا. فالتركيب الدينيّ للبنانيّين المولودين في لبنان والمقيمين في أوستراليا تطوّر بين ١٩٧١ و١٩٨١ بشكل اتّسم بالتراجع السريع لنسبة المهاجرين اللبنانيّين المسيحيّين وبازدياد نسبة المهاجرين اللبنانيّين المسلمين (انظر الجدول رقم ٢١). أمّا تريفور بتروني، وهو عالِم اجتماع أوسترالي متخصّص في دراسة المهاجرين اللبنانيّين إلى أوستراليا، فيذكر أنّ ٧٥٪ من اللبنانيّين القادمين إلى ملبورن منذ ١٩٧٥ مسلمون[١٨١]. كما أنّ عالِم الاجتماع الأوستراليّ وصاحب الاختصاص نفسه، مايكل همفري، يذكر أنّ ٦٠٪ من اللبنانيّين الواصلين إلى أوستراليا بين ١٩٧٥-٢٩٧٧ كانوا مسلمين، ومن السنّة بوجه خاص[١٨٢]. وقد لوحظت اتّجاهات مماثلة في كندا والولايات المتّحدة وأوروبّا الغربيّة، ولا سيّما في أفريقيا الغربيّة، حيث تصبح الجاليات اللبنانيّة، يومًا بعد يوم، جاليات ذات هيمنة إسلاميّة شيعيّة، كما رأينا آنفًا. والمعطيات المتعلّقة بالهجرة من لبنان الجنوبيّ، الذي هو منطقة ذات غالبيّة شيعيّة، تُظهر الميل المتزايد إلى الهجرة لدى شيعة الجنوب. في بداية ١٩٨٩، أشارت معلومات صادرة عن أوساط مقرّبة من الزعيم الدرزيّ اللبنانيّ، وليد جنبلاط، أنّ ٣٥٪ إلى ٤٠٪ من دروز لبنان هاجروا منذ ١٩٧٥[١٨٣]. وثمّة معطيات منشورة في آب ١٩٨٩ تفيد بأنّ عدد اللبنانيّين الذين غادروا بلدهم منذ منتصف آذار ١٩٨٩ بلغ ٧٥٠٠٠ من المنطقة الشرقيّة (ذات الغالبيّة المسيحيّة) و١٥٠٠٠ من المنطقة الغربيّة (ذات الغالبيّة الإسلاميّة)[١٨٤].

---

(١٨٠) Houda Zreik, «The decision making for provisional for permanent emigration from Lebanon», in «Al-Moustakbal al Arabi», Mai 1981, pp. 89-91.

(١٨١) Trevor Batrouney, «Lebanese community life in Melbourne», in «The Australian people: An encyclopedia of the Nation, its People and their origins (Angus and Robertson - 1988), p. 680.

(١٨٢) Michael Humphrey, «Muslim Lebanese», in «The Australian people: An encyclopedia of the Nation, its people and their origins (Angus and Robertson - 1988), P. 677.

(١٨٣) الحياة، ١٧-١٨ حزيران ١٩٨٩.

(١٨٤) Françoise Chipaux, «Un million de refugiés sur les routes», Le Monde du 24/8/89, p. 6.

جدول رقم ٢٢: التركيب الدينيّ للبنانيّين المولودين في لبنان والمقيمين في أوستراليا

الطائفة	١٩٧١	١٩٧٦	١٩٨١
كاثوليك أرثوذكس مسيحيّون آخرون	٦،٢٪ ١٤،٣٪ ٤،٤٪	٤٣،٢٪ ١٥،٧٪ ٧،٣٪	٢٣،٧٪ ٢٧،٩٪ ٧،٥٪
مجموع المسيحيّين	٧٤،٩٪	٦٦،٢٪	٥٩،١٪
مسلمون آخرون غير مسيحيّين	١٤،١٪ ١،٤٪	٢٠،٩٪ ١،٧	٣١،٤٪ ١،٥٪
مجموع غير المسيحيّين	١٥،٥٪	٢٢،٦٪	٣٢،٩٪
غير معلن	٥٩،٦٪	١١،٢٪	٨،٠٪
المجموع (٪) الرقم الإجمالي	١٠٠٪ ٢٤٢١٨	١٠٠٪ ٣٣٤٢٣	١٠٠٪ ٤٩٦٢٣

المصدر:

Census of Australia 1971, 1976, 1973, cited by C.M. Young, «Lebanese immigration since 1970», in the *Australian people...*, *op. cit.*

في ما يتعلّق بالولايات المتّحدة، تشير مصادر مطّلعة جدًّا على أوضاع الجالية اللبنانيّة في الساحل الغربيّ للولايات المتّحدة إلى هيمنة إسلاميّة بارزة (٨٠٪ تقريبًا) وسط المهاجرين اللبنانيّين الجدد الذين وصلوا إلى هذه المنطقة في فترة ١٩٩٠-١٩٩٥. على أنّ التركيب الطائفيّ للجالية اللبنانيّة، التي هي تقليديًّا مسيحيّة بمعظمها، هو الآن ٦٠٪ للمسيحيّين و٤٠٪ للمسلمين. ويتسارع هذا الاتّجاه حاليًّا.

في عام ١٩٩٥، نشر «معهد برلين للأبحاث الاجتماعيّة المقارنة» دراسة حول الجالية اللبنانيّة في ألمانيا، أفادت بأنّ معظم اللبنانيّين الذين هربوا من الحرب في لبنان ويقيمون حاليًّا في ألمانيا هم شيعة، وقادمون بخاصّة من لبنان الجنوبيّ[١٨٥].

إنّ هذا النمرّ السريع لهجرة المسلمين اللبنانيّين، والذي يجعلهم أكثريّة في

(١٨٥) Frank Geseman et Helga Auschitz: «Les refugiés libanais de la guerre civile en République Fédérale d'Allemagne», *Institut Berlinois pour les recherches sociales comparées* - Berlin - 1995 - pp. 8-9 (en langue allemande).

تدفّقات الهجرة الحاليّة، هو ظاهرة طبيعيّة لأنّ العوامل التي ساعدت سابقًا على هجرة المسيحيّين اللبنانيّين [وجود مسبق لشبكات عائليّة و/أو قرويّة، ارتفاع المستوى التعليميّ، معرفة اللغات الأوروبيّة، إلخ...] تساعد الآن على هجرة المسلمين اللبنانيّين، وبخاصّة شيعة الجنوب والبقاع وسنّة البقاع ولبنان الشماليّ والدروز عمومًا.

وبحسب الدراسة بالعيّنة التي أجراها أنيس أبي فرح (والمذكورة آنفًا)، فإنّ منشأ المهاجرين هو كالآتي:

جدول رقم ٢٣: المهاجرون اللبنانيّون بحسب منطقة المنشأ

المحافظة	التواتر النسبيّ ٪
البقاع	١٦
بيروت	١٩،٦
لبنان الشماليّ	٢٢،٢
لبنان الجنوبيّ	١٩،٣
جبل لبنان	١٧،٣
المجموع	١٠٠

المصدر: أنيس أبي فرح، المرجع المذكور.

وعليه، فإنّ الهجرة تطاول بقوّة عموم المناطق اللبنانيّة التي تمدّها بحصص كبيرة.

خاتمة

تتزايد محاولات اجتذاب المغتربين، اقتصاديًّا وسياسيًّا، من قِبل مختلف الهيئات اللبنانيّة العامّة والخاصّة. كما يتزايد تنوّع المنشأ الطائفيّ والمناطقيّ لهؤلاء المهاجرين، وكذلك تنوّع بلدان المقصد: فنحن نشهد هجمة (قليلة التهديد) من اللبنانيّين باتّجاه «الإلدورادوات» الجديدة لأوروبّا الوسطى والشرقيّة والقوقاز وآسيا الوسطى. وفي جميع البلدان، ينوّع المغتربون اللبنانيّون نشاطاتهم.

كذلك تتزايد مشاركة المغتربين اللبنانيّين في الحياة العامّة للبلدان المضيفة، كما يتعاظم دورهم في تنمية علاقاتها الاقتصاديّة والسياسيّة مع لبنان.

إنّ تدهور الوضع الاقتصاديّ منذ ١٩٩٥ أنعش الهجرة على مستوى لا يعرفه لبنان بعدُ في زمن السلم. وذلك رغم حالات العودة البارزة من كندا والولايات المتّحدة وفرنسا وبلدان أفريقيا جنوبيّ الصحراء والبلدان العربيّة، والمعزوّة بخاصّة إلى الأحوال الاقتصاديّة المترديّة بعد ١٩٩٠.

إنّ الوقائع التي أشرنا إليها أعلاه تندرج في ظاهرة أوسع تلاحظ في مساهمة هذه الهجرات في علاقات لبنان الاقتصاديّة الدوليّة.

فهذه المساهمة تمّت مع هيمنة جغرافيّة متغيّرة من حقبة إلى أخرى:

ففي عهد العثمانيّين؟ كانت الهجرة اللبنانيّة تسهم بالأحرى في تدويل اقتصاد جبل لبنان، نظرًا إلى هيمنة المقاصد الأميركيّة، وذلك رغم أهمّيّة الهجرة إلى مصر، وتلك المعروفة بدرجة أقلّ نحو بعض المناطق السوريّة وصقلية.

في عهد الانتداب الفرنسيّ، كانت السمة الغالبة أيضًا هي التدويل مع انفتاح مقاصد أفريقية جديدة واستئناف الهجرة الجزئيّ نحو الأميركيّتين وتراجع الهجرات إلى مصر وسوريا والعودة من صقلية.

ومع الاستقلال (١٩٤٣-١٩٧٥)، أخذت الهجرة، على غرار الاقتصاد بمجمله، تدفع باتّجاه الأقلمة، مع المقاصد الغالبة نحو البلدان العربيّة المصدِّرة للنفط رغم مواصلة عمليّات الرحيل إلى أفريقيا حتّى نهاية الخمسينات. وهذا الاتّجاه نحو أقلمة تدفّقات الهجرة (والاقتصاد) اللبنانيّة تأكّد وتعزّز إبّان الحروب في لبنان (١٩٧٥-١٩٩٠) التي تزامنت مع «الفورتين» النفطيّتين في ١٩٧٣ و١٩٧٨-١٩٧٩.

لكنّنا لا نستطيع أن نتجاهل، من الناحية الديموغرافيّة، أهمّيّة الهجرات إلى مقاصد خارج المنطقة، لا سيّما الهجرة الجديدة إلى أوروبّا الغربيّة وتجدّد الهجرات نحو أميركا الشماليّة وأوستراليا بوجه خاصّ.

على أنّ نهاية الحروب داخل لبنان وفترة ما بعد الحرب، اللتين تزامنتا (ليس فقط تاريخيًّا) مع انتهاء الحرب الباردة في أواخر الثمانينات، ترافقتا مع عودة جديدة إلى الاتّجاه السابق: فقد استُؤنفت الهجرة، ولكن بوضوح إلى خارج المنطقة (التي أفقرتها حروب الخليج وانخفاض سعر النفط)، وظهرت مقاصد جديدة في أوروبّا الشرقيّة وفي مجموعة الدول المستقلّة المتنقلة إلى اقتصاد السوق.

فالهجرة اللبنانيّة المعاصرة التي انطلقت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أثر الثورة الصناعيّة الأولى وأسهمت في تدويل اقتصاد البلاد، وبعد أن

كانت من عوامل دمج لبنان اقتصاديًا في الشرق العربيّ خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أصبحت ثانيةً، في نهاية القرن الحاليّ، عامل تدويل متجدّد للاقتصاد وللمجتمع اللبنانيّ.

المصادر

نورد في هذه اللائحة المقابلات والكتب والتقارير والدراسات والمقالات والنشرات والمجلّات العلميّة و/أو الاقتصاديّة المستخدمة لإعداد هذه الدراسة. أمّا المقالات الصادرة في الصحافة اللبنانيّة والعربيّة، اليوميّة والأسبوعيّة ونصف الشهريّة والشهريّة، فهي مذكورة فقط في متن النصّ، ولم تُدرج ثانيةً في هذه البيبليوغرافيا.

LABAKI Boutros, ABOU RJEILY Khalil, *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, Editions l'Harmattan, Paris, 1993-1996

BUREAU OF IMMIGRATION AND POPULATION RESEARCH. STATISTICS SECTION, *Community Profiles 1991 Census Lebanon Born*, Australian Government Publishing Service, Canberra, déc. 1994.

YEAR BOOK OF AUSTRALIA, 1984, Canberra 1986.

BUCCI ampelio, *Quand les idées mènent l'entreprise...*, Dunod, Paris, 1998.

LE MONDE, *Bilan du monde*, L'année économique et sociale, 1996, 1997.

BATROUNEY Trevor, «Lebanese Community Life in Melbourne», in *The Australian People: an Encyclopedia of the Nation. Its People and their Origins*, Angus and Robertson, Sydney-1988.

HUMPHREY Michael, «Muslim Lebanese», in *The Australian People: An Encyclopedia of The Nation, its People and their Origins*, Angus and Robertson, Sydney-1988.

GESEMAN Frank et AUSCHITZ Helga, *Les réfugiés libanais de la guerre civile en République Fédérale d'Allemagne*, Institut Berlinois pour les recherches sociales comparées, Berlin, 1995 (en langue allemande).

Bilan du monde, L'année économique et sociale 1996, Editions Le Monde, 1997.

PRICE Charles, «Migration to Australia from Arab Countries», in *Population Bulletin of E.C.W.A.* n° 21, déc. 1981.

SHEHADI N., HOURANI A. (dir.), *The Lebanese in the World, A Century of Emigration*, London, Center for Lebanese Studies, I.B. Taurus, 1992.

ABDUL KARIM A., *La diaspora libanaise en France*, Paris, L'Harmattan, 1996.

SAFA E., *L'émigration libanaise*, USJ, Beyrouth, 1960.

LABAKI B., *L'émigration libanaise de 1850 à nos jours* (à paraître).

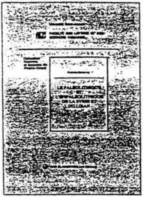
ASHKAR Dolly, DEEB Mirryéna (Editor), KEVIN Joseph: *100 years later: A tribute to South Africa's Lebanese Community*. Johannesburg, 1992, publication à l'occasion de la visite du patriarche Maronite Mar Nasrallah Boutros Sfeir en Afrique du Sud.

LABAKI BOUTROS:

- «L'émigration libanaise sous le mandat français», in *Hannon*, vol. XVII, 1982-1984.
- «Emigration et guerres: leur impact sur le développement du Liban», in *Plus*, 3/1985.
- «Emigration and War: their impact on the development of Lebanon», in *Plus*, 3/1985-1986.
- «L'émigration libanaise en fin de période ottomane (1850-1914)», in *Hannon*, vol. XIX, 1987.
- «L'émigration des Libanais en Australie dès les années 1970», in *Studi Emigrazione*, Rome, Juin 1989, n° 94.
- «L'émigration des Libanais dans certains pays francophones», in *Actes du Séminaire scientifique sur les tendances migratoires actuelles et l'insertion des migrants dans les pays de la francophonie*, 8/1987, Montreal, Quebec.
- «L'émigration externe», in «Liban: les défis du quotidien», *Maghreb Machrek*, n° 125, Juil.-Sept. 1989.

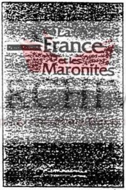
- «Lebanese Emigration during the War (1975-1989)», in *The Lebaneses in the World. A Century of Emigration*, sous la direction de A. Hourani et N. Shehadi, center for Lebanese Studies et I.B. Taurus, Londres, 1992.
- «Lebanese Emigration and its Domestic Impact», in *War and Reconstruction: Present Conditons and Future Needs*, séminaire organisé par le Canadian Institute for International Peace and Security, Lebanon Project: Workshop II, Ottawa, 14-15/12/1990.
- «L'émigration externe», in *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, par B. LABAKI et K. ABOU RJEILY, Paris, Editions L'Harmattan, 1913.
- «L'émigration Libanaise en Afrique Occidentale Sud Saharienne», in *Revue Européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 2, 1993.

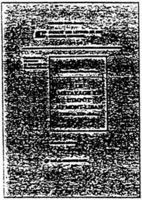
من منشورات دار المشرق



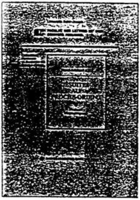












بيروت
وبعضُ ما جاء من القول فيها
(لمناسبة إعلانها عاصمةً ثقافيّة للعالم العربيّ العامَ ١٩٩٩)

أنطون بشاره قيقانو*

توطئة

لم تُنعَت مَدينةٌ قديمًا وحديثًا بما نُعِتَت به بيروت من ألقابٍ وأوصاف. ولمناسبة إعلانها من جانب الأونسكو عاصمةً ثقافيّةً للعالم العربيّ العام ١٩٩٩، رأينا من الفائدة أن نستعرض بعض ما جاء من تلك الأقوال على ألسنة الرحّالة والمُؤرِّخين والكُتّاب والشعراء الذين هاموا بحُسنها وافتتُّوا بجمالها، فأطْرَوْها بأجلّ الأوصاف، وبأجمل النعوت. فهي أمُّ الشرائع، ومُرضعة العلوم، والمدينة اللطيفة التي لا تعرف العبوس أبدًا، تنهض سراعًا من كبوتها كالفينيق الذي ينبعث من رماده، وهي الدُّرّة في تاج سلاطين آل عثمان، والعروس الشابّة التي لا يعتريها تغضُّن أبدًا، المضطجعة على شاطئ الأزرق الخفّاق يغسل أقدامها، فتزداد حسنًا وألقًا، وأخيرًا وآخرًا، فهي «ستُّ الدنيا».

(*) باحث من بيروت. من مؤلّفاته: المنجد في الحروف وإعرابها؛ أُسرة قيقانو، تحقيق تاريخ ولاية سليمان باشا العادل، ١٨٠٤-١٨١٩ لمؤلّفه المعلّم إبراهيم العوره.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ الأحداث الدامية التي عصفت بالبلاد طوالَ ستَّة عشر عامًا (١٩٧٥-١٩٩٠)، وأدَّت إلى تدمير بيروت وحرقها وخرابها، قد أيقظت لدى الكتَّاب والشعراء حنينًا لم يسبق له مثيل، فراحوا يتغنَّون بها وبماضيها القريب المُزدهر، وبأسواقها وشوارعها وساحة برجها ومقاهيها، وبأنَّها عاصمة المال والجمال والثقافة والأناقة. وعلى الرغم ممَّا نزل وحلَّ بها، فإنَّها لكذلك ستبقى، بإذن الله، أمَّ المدائن وعروسة المتوسِّط بلا منازع.

وبعدُ، فهذا بَرْضٌ من عِدّ، ممّا جاء من القول فيها، نُثبتُه مرتَّبًا ترتيبًا زمنيًّا - كما ورد -:

• «أمُّ الشرائع»

ليبانوس

من خطاب للسيِّد بولس هوڤلان أستاذ الشرع الروماني في جامعة ليون، ألقاه في جامعة القدّيس يوسف للآباء اليسوعيّين لمناسبة تدشين كلّيّة الحقوق الفرنسيَّة في بيروت (لسان الحال ٣٧ [الإثنين ٢٤ تشرين الثاني ١٩١٣] صفحة ٢ ع ١). وهذا القول اتَّخذته بلديّة بيروت منذ العام ١٩٦٠ شعارًا للمدينة، على شاكلة درع من رسم الفنّان جهامي، يحمل في قسمه الأعلى كتابًا مفتوح الدفَّتين، عليه باللغتين اللاتينيَّة والعربيَّة «بيروت أمّ الشرائع»، وفي قسمه الأسفل مركب فينيقيّ، ومن ثمّ صار شعارًا لكلّ مؤلَّفٍ عن بيروت أو مؤتمرٍ يُعقد باسمها (راجع على سبيل المثال: ميثاق بيروت *Charte de Beyrouth* الذي صدر العام ١٩٧٣).

• «أمُّ العلوم وظئر (مُرضعة) الشرائع».

جوستنيان

(لبنان، لإسمٰعيل حَقّي بك، ١: ٢٧٦، طبعة دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٩٣).

• «الجامعة لكلّ دساتير الشرائع الرومانيّة».

أحد الجغرافيّين اليونان

(المصدر السابق ١: ٢١٦).

• «بيروت الميمونة».

كما ينعتها الشاعر اليونانيّ نينوس في ملحمته.

(الأنوار، [الجمعة ٢٦ شباط ١٩٩٩] صفحة ١٥ ع ١).

• «بيروت أو جوليا السعيدة».

أوغسطس قيصر

وقد دعاها باسم ابنته جوليا المبجّلة السعيدة Felix تيمُّنًا وتحبُّبًا.

(لسان الحال، [الثلاثاء ٢٨ تموز غ و١٥ تمّوز ش ١٩٠٨] ص ٢ ع ٢).

• المدينةُ البَهِجَةُ المستكملة الحضارة».

كاتب لاتينيّ

(لبنان، لإسمْعيل حقّي بك، ١: ٢٧٦، طبعة دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٩٣).

• «زهرة فينيقية».

أغاثياس الشاعر اليونانيّ

(لبنان، لإسمْعيل حَقّي بك، ١: ٢٧٧، طبعة دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٩٣).

• «المدينة الفائقة الجمال».

السائح أنطونين المعروف بالشهيد

(لبنان، لإسمْعيل حقّي بك، ١: ٢٧٧، طبعة دار لحد خاطر، بيروت،

١٩٩٣؛ وبيروت، تاريخها وآثارها، للأب شيخو، صفحة ٦٠، ط ٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣).

• «اللؤلؤة المشعَّة في تاج مملكة أورشليم».

المؤرِّخون الصليبيّون

هكذا دعوها في مصنَّفاتهم عِندَ ذِكرهم لَها.

(عن فؤاد أفرام البستانيّ في لبنان الدائم، الحلقة المذاعة من المحطّة اللبنانيّة للإرسال (LBC) مساء الجمعة ٢٥ أيلول ١٩٨٧).

• «... وأمّا بيروت فهي من أحصن مدن الساحل وأنزهها وأطيبها».

ابن الأثير

(الكامل في التاريخ، ٩: ١٨٠، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، نقلًا عن تاريخ المساجد والجوامع الشريفة في بيروت، صفحة ٧٤هـ، تأليف طٰه الوليّ).

• «بيروت على ساحل بحر الروم... حصينة، متينة السور، خصبة، رخيصة الأسعار، جيِّدة الأهل».

ابن حوقل

(لبنان، لإسمْعيل حقّي بك، ١: ٢٨٤ و٢٨٥، طبعة دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٩٣).

• «قال ابن بطّوطة: ومدينة بيروت حسنة الأسواق، وجامعها بديع الحسن».

الإدريسيّ

(المجاني الحديثة، ٥: ١٦٣، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٦٦).

• «فلاحت لنا بعد ذلك بيروت، المدينة الكبيرة، وهي حافلة بالسكّان،

تحيط بها البساتين، ولها مرفأ شهير بحسنه، ليس هو من تكوين الطبيعة بل من عمل الصناعة، وهو داخل في وسط المدينة على شبه الهلال، فترى برجَيْن كبيرَيْن قد شُيِّدا على طرفَيْه، تمتدُّ بينهما سلسلة ضخمة تصون من الغزاة المراكبَ التي في داخل الدائرة، وبيروت تعدُّ كحدٍّ لفينيقيّة ولسوريّة».

يوحنّا فوكاس

(**بيروت، تاريخها وآثارها**، للأب شيخو، مطبعة المرسلين اليسوعيّين، بيروت، ١٩٢٥، ص ١٢٦؛ والطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت ١٩٩٣، ص ٧٧).

• «المدينة التي لا تعرف العبوس أبدًا».

الأب هنري لامنس

(المشرق ٢ [١٨٩٩]: ٩٧١).

• «باريس الصغيرة».

كما كان ينعتها الفرنسيّون في القرن السابع عشر (**تاريخ لبنان العامّ** ١: ٤٢٢هـ ١، تأليف الدكتور يوسف مزهر، نقلًا عن **الأب لامنس**) لكثرة القناصل فيها؛ وانظر أيضًا **الأنوار**، [الثلاثاء ١٦ أيلول ١٩٩٧] ص ١ ع٣).

• «أمّا مدينة بيروت فمنازلها مبنيّة من حجرٍ أبيض برّاقٍ، تحيط بها الحدائق الغنّاء مع أشجار الصنوبر والسرو، وهي تعيش على موسيقى أبديّة لأمواج تُقبّل بهدوءٍ وجنات الشاطئ البيروتيّ الجميل، ويبدو أنّ هذا الموقعَ المهمّ للمدينة يجعل رغبات الطامعين في الماضي بخيراتها لا تُعَدُّ ولا تُحصى، والساحل اللبنانيّ - السوريّ يُشكِّل ثروةً سياحيّةً مهمّةً للغاية. وقد شاهدنا عن بعدٍ عند شروق الشمس سلسلة الجبال مكلّلةً بالغيوم البيضاء وبالثلوج، إنّه لمنظر رائع جدًّا».

غوستاف فلوبير *G. Flaubert*

بيروت سنة ١٨٥٠ كما وصفها الكاتب - الرحّالة غوستاف فلوبير، وكان قد وصل إليها من الإسكندرية مساء الجمعة من العام ١٨٥٠ (راجع **العمل**، [الخميس ٢٤ كانون الأوّل ١٩٨٧]، ص ٨ ع ٣).

• «... ويظلُّ المسافر ينتقل من غابةٍ إلى غابة، ومن موجةٍ إلى موجة، وينقّل الطرف بين تلك الرائعات من المشاهد إلى أن تبدو له بيروت في حسنها الممرد وجوامعها وقببها ومعالمها، فيُخيَّلُ له إنَّها إحدى مدائن العرب في عهود الصليبيِّين؛ تنبسط على الشاطئ الذي يُطِلُّ عليه صنّين الجبل الذي يستقرُّ الشتاء على رأسه، والربيع بين حناياه، والصيف تحت أقدامه، وتنظر إلى البحر الأزرق المتموّج أمامها كحسناء تنظر في مرآة... وقد قال لامارتين: **«الشرق جنّة الله في أرضه، وبيروت جنّة الشرق، فهي جنّة في جنّة»**.

غبريال شارم *G. Charme*

بيروت سنة ١٨٨٣، كما وصفها الكاتب المذكور (**لسان الحال**، ٤٤، [الثلاثاء ١٧ أيار ١٩٢١]، ص ٣ ع ١ و٢).

• «**دُرَّةٌ في تاج سلاطين آل عثمان**».

غليوم الثاني (إمبراطور ألمانيا)

(**السلاسل التاريخيَّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيَّة**، صفحة ٤٠١، تأليف الفيكونت فيليب دي طرَّازي، المطبعة الأدبيَّة، بيروت، ١٩١٠، وفيه (ص ٤٠١) فصل ممتع معقود عن بيروت، فليراجع؛ و**المشرق** ٦٦ [١٩٩٢]: ٤٦١؛ وقد قال ذلك في أثناء زيارته الشهيرة لبيروت، بدعوة من السلطان عبد الحميد الثاني من السبت ٥ تشرين الثاني ١٨٩٨ إلى السبت ١٢ منه، وهو يستشرف المدينة وقد خلبه سحرها من على متن طرَّاده هو هنزولرن).

• «**نقطة الدائرة لجميع البلاد الشرقيَّة بأهمِّيَّتها التجاريَّة والعلميَّة والعمرانيَّة**».

الفيكونت فيليب دي طرَّازي

(السلاسل التاريخيَّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيّة، ص ٤٠١، المطبعة الأدبيَّة، بيروت ١٩١٠).

• «بيروتُ جوهرةٌ في تاج لبنان، محروسةٌ بسيوفِ الإنسِ والجانِ
يُزمجرُ البحرُ حَوْلَيْها ليطرَحَها، في غَوْره بين ياقوتٍ وَمُرجانِ
كأنَّها - وظلامُ اللَّيل ساوَرَها- قرصٌ من النُّور محفوفٌ بشُهْبَانِ»

محبوب الخوري الشرتوني

(إذاعة لبنان - مجلَّة الإذاعة اللبنانيّة، [كانون الثاني ١٩٧٤] صفحة ٩ ع ١).

• «أجمل ميناءٍ على البحر المتوسِّط».

قائد الأسطول الأميركيّ السادس

(لسان الحال ٧٩، [السبت ٢٩ تشرين الأوّل ١٩٥٥] ص ١ ع ٤).

• «بيروت عاصمة الكتاب».

طه حسين (١٩٥٥)

• «... وبيروت قبل خمسين سنة (١٩٢٢)، كانت غير بيروت اليوم (١٩٧٢) من حيث العمران وازدحام الشوارع بالسيّارات، ولكن بيروت كانت وستبقى دومًا مركز إشعاع روحيّ وفكريّ وأدبيّ وقوميّ للعالم العربيّ خاصّةً وللإنسانيّة عامَّةً، وستبقى مركز تلاقي بين الحضارات».

الدكتور فاضل الجمالي

(ذكريات فاضل الجمالي عن أوَّل بعثةٍ دراسيَّة عراقيَّةٍ إلى لبنان، الحياة، [الجمعة ١٧ آذار ١٩٧٢] صفحة ٣ ع ٣).

• «لا ينطلق أدب بحرّيَّةٍ إلَّا من بيروت».

أكرم زعيتر (سفير الأردنّ، ١٩٧٣)

• «إنَّ الإشعاع الثقافيّ هو في بيروت وليس في القاهرة».

طه حسين

(نقلًا عن أنيس منصور في الأنوار، [الثلاثاء ١٧ أيلول ١٩٩١] ص ١٥ ع ٦-٧).

• «بيروت الجميلة التي تركت آثارها على هذا الشعب».

البطريرك ألكسي الثاني (بطريرك موسكو وكلّ روسيا)

عند زيارته لبنان في ٥/١٠/١٩٩١.

• «بيروت، وطني الثاني، عشقتُ شوارعها وبيوتها، وقضيتُ فيها أيّامًا أعتزُّ بها، وقد صوَّرتُ فيها الكثير من أفلامي...».

المخرج هنري بركات

(الأنوار، [السبت ٢٩ شباط ١٩٩٢] ص ١٣ ع ٥).

• «إنَّ بيروت هي أعجوبة في دنيا العرب».

الدكتور نقولا زيادة

(الأنوار، [الثلاثاء ٢٢ أيلول ١٩٩٢] ص ٨ ع ٥ و[الإثنين ٥ تشرين الأوَّل ١٩٩٢] ص ٨ ع ١).

• «مدينة من الصعب أن تجد لها بديلًا». «بيروت التي لا يوجد في الدنيا لها مثيل» «ستُّ الدُّنيا».

نزار قبّاني

(الأنوار، [الإثنين ٧ كانون الأوَّل ١٩٩٢] ص ١ ع ٣ و٤).

• «أنا مجنون بيروت،
ولن يستطيع أحد أن يخطفها منّي».

نزار قبّاني

(الأنوار، [الأربعاء ٩ كانون الأوّل ١٩٩٢] ص ١٦ ع ٥).

• «إنَّ بيروت كانت ولا زالت وستبقى إحدى عواصم الإشعاع والثقافة والفكر».

محمّد عبد العزيز الكواري (وزير الثقافة في دولة قطر)

(الأنوار، [الجمعة ٧ كانون الثاني ١٩٩٤] ص ٤ ع ٦).

• «أبحثُ في بيروت عن لون عيني.

عن قصائد الحبّ التي ترفضها قبيلتي».

الشاعرة سعاد الصبّاح

(الأنوار، [الثلاثاء ٨ نيسان ١٩٩٧] ص ١١ ع ١).

• «إنَّ بيروت ليست مجرّد مكانٍ لقيام نشاط منظّمة دوليَّة؛ إنَّها مركز إقليميّ، دوره كان دائمًا أكبر من حدوده، وأهمّيّته ليست في الرقعة التي يحتلُّها، وإنَّما في الدور الذي يلعبه، سواء في الثقافة أو الإعلام أو الفنون».

حازم بيلاوي (أمين عامّ منظّمة الإسكوا التنفيذيّ)

(الأنوار، [الخميس ٤ كانون الأوّل ١٩٩٧] ص ٧ ع ١).

خاتمة

إلى هنا ينتهي بنا ما جاء من القول في بيروت، وهذا لا يعني أنَّ القول فيها قد انتهى. فقد تقال فيها أقوال كثيرة - بعدُ - نترك جمعها وتدوينها لمَن سيأتي بعدنا عاشقًا هذه المدينة التي لا تموت.

صدر عن دار المشرق

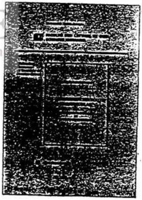












حول نشاط الشبكات الصوفيّة في لبنان[١]

أنّابِل بُوتْشِر وجُون دُنوهِيُو*

في ٢٤ تمّوز/ يوليو ١٩٩٩، وبمشاركة حشد دينيّ وسياسيّ وشعبيّ، تمَّ افتتاح زاوية جديدة من زوايا الطريقة الشاذليّة اليَشْرُطيّة في بلدة كامد اللوز البقاعيّة. وقد استرعى ذلك الحدث الانتباه إلى الطريقة الصوفيّة، وهي طريقة أهملها، إلى حدّ ما، الإسلام المعاصر. فالمناقشات والكتابات التي تتناول الصوفيّة هي، في الغالب، تاريخيّة. وإذا كان صحيحًا أنّ الجماعات الصوفيّة تُقيم الذِّكر في مصر إبّان شهر رمضان، فوهجها في لبنان خافت، وجُلُّ ما نجده في شأنها لا يتعدّى النشاط العَرَضيّ. على سبيل المثال، أدّت جماعة قادريّة، في تشرين الأوّل الفائت، رقصةً طقسيّةً في معهد العالم العربيّ بباريس، وكانت جزءًا من معرض التراث اللبنانيّ. كما ألقى الشيخ عبدالله الهرريّ الحبشيّ محاضرة علنيّة عن الجماعة الرفاعيّة في مسجد الإمام عليّ بمحلّة الطريق الجديدة (بيروت) ووزّع الإجازات على عدد من «المريدين».

غير أنّ مثل هذه المظاهر نادرة، فإنّ ما ساد وسائلَ الإعلام طوالَ

(*) الدكتورة Annabelle Böttcher باحثة ألمانيّة تعمل في جامعة هارفرد (مركز الشرق الأوسط) وقد درست في أطروحتها الجامعيّة دار الفتوى بدمشق، وتركّز الآن على الشؤون الصوفيّة. - الأب جون دُنوهِيُو Donohue مدير معهد دراسات العالم الإسلاميّ المعاصر في الجامعة اليسوعيّة (بيروت).

(١) لقد أغنت هذا البحث مساعدةُ الشيخ حسين عثمان الحلبيّ الكريمة، فله منّا الشكر الجزيل، كما نشكر الشيخ ناظم القبرصيّ وأتباعه.

العقدَيْن المنصرمَيْن هي أخبارُ الجماعات الإسلاميّة المجاهدة. وعندما كان يأتي ذكر الصوفيّين المعاصرين، فذلك لنقد سكينيّتهم مقارنةً بالصوفيّين المجاهدين في الماضي الذين دافعوا عن الإسلام على الساحل وفي الثغور. وتبعًا لأحد النقّاد، حملت جماعات من الطلّاب الصوفيّين (المريدون) السلاح، في العام ١٩٤٨، من بين الشبّان الوطنيّين الطرابلسيّين، لكي يذهبوا ويحاربوا في فلسطين[٢].

من ناحية أخرى، أمكن توظيف سكينيّتهم المزعومة سياسيًّا في بيئة اعتُبر فيها المجاهدون إرهابيّين. فالنائب السابق عدنان طرابلسيّ، أحد أتباع الشيخ الهرريّ، أدان نشاطيّة أولئك الذين يتبعون برنامج سيّد قطب، ونعتهم بـ الخوارج، في حين قدّم جماعته على أنّها معتدلة حقًّا.

ولعلّ وصف الشيخ محمّد مهدي شمس الدين الصوفيّين ودورهم، كما جاء في كلمته التي ألقاها في كامد اللوز، هو الأكثر إيجابيّة، إذ قال: «هذا المَعْلَم هو من معالم الاجتماع الدينيّ المدنيّ الإسلاميّ، هو ما ينبغي التحريض عليه وتشجيعه وتنشيطه في اجتماعنا المعاصر، من دون أن يكون لكلامي أيّ دلالة... الاجتماع الإسلاميّ جرّب على مدى القرون الأربعة عشر الماضية هذا النمط من تكوينات وتنظيمات الاجتماع الإسلاميّ التي منها هذه الطرق المباركة التي تشدّ الناس إلى الروحانيّة الصوفيّة، وإلى الاهتمام بنهج الله ورسوله، وهما نهج واحد»[٣]. وقد قال هذا الكلام في حضور مفتي الجمهوريّة وما يقارب الخمسة آلاف من أتباع تلك الطريقة الذين اجتمعوا من مختلف أنحاء العالم العربيّ ودول الاغتراب. ومهما يكن من أمر، يميل الصوفيّون إلى تجنّب الدعاية والإعلان، ويستقبلون الأعضاء الجدد، على الصعيد المحلّيّ، من دون ضجّة.

ومن الملاحظ أنّ الصوفيّين قلّما يتابعون طريقهم فرديًّا، ويؤثرون أن يقوموا به جماعيًّا في إطار ما يسمّونه الطريقة، أو في جماعة من الإخوة أو

---

(٢) راجع: جريدة النهار، بيروت، ٩٧/٨/٢، ص ١٩.
(٣) جريدة السفير، بيروت، ٩٩/٧/٢٦.

الأخوات. وقد أدّى الاهتمام المتنامي بالطرق الصوفيّة وبالتصوّف، في أوروبّا والولايات المتّحدة، إلى نشاطات متنوّعة. وعلى سبيل المثال، استقطبت الطريقة النقشبنديّة أتباعًا جددًا، وبنجاح كبير، في أوساط الجامعيّين ورجال الفكر طوالَ العقود المنصرمة. كما عرف لبنان ما بعد الحرب نهضةً مماثلة. ولربّما دُهِشَ بعضهم إذا ما اكتشفوا أنّ مدراء بنوك وأساتذة جامعات وطلّابًا وتجّارًا يرون أنّ انتماءهم إلى طريقة صوفيّة يلائم تمامًا نمط حياتهم. ولا غرابة أنّ للنقشبنديّة موقعًا على الإنترنت.

نودّ، في هذه الدراسة، أن نقدّم بعض المعلومات عن الطرق الصوفيّة في لبنان حاليًّا. ولكن سندرج أوّلًا تعريفاتٍ وتحديداتٍ عامّة تفيد القارئ الذي لا يلمّ بالموضوع.

١. ما هو التصوّف؟

إنّ التصوّف هو، بإيجازة، تطوّر الروحانيّة الإسلاميّة من الزُهد إلى قواعد منظّمة تفيد الحياة الروحيّة في جماعة بإدارة شيخ. يعتبر المتصوّفون أنفسهم مسلمين يحملون على محمل الجدّ دعوة الله إلى أن يدركوا حضوره في العالم وفي ذواتهم. لذا، فهم يميلون إلى أن يغلّبوا الباطن على الظاهر، والمشاهدة على العمل، والتطوّر الروحيّ على الشرعويّة، وتهذيب الروح وصقلها على التفاعل الاجتماعيّ. أمّا اللفظة «صوفيّ»، فهي مشتقّة من ثوب خشن النسيج كانوا يلبسونه في فترة معيّنة من التاريخ. وطالما كان التصوّف والمتصوّفون موضوع مناقشة. فبعضهم يعتبر أنّ الممارسة التصوّفيّة إن هي إلّا ضرب من ضروب الغنوصيّة، ويدّعي بعضهم الآخر، أمثال الغزاليّ، أنّ التصوّف يمثّل إحياء الدين، كما يدلّ عليه عنوان تحفة الغزاليّ الأدبيّة: إحياء علوم الدين[(٤)].

---

(٤) هنالك تفسيرات بليغة لهذه الحركة وتاريخها. وعلى سبيل المثال، نذكر المراجع التالية: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ٤، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٤٩-١٩٠؛ والموسوعة العربيّة الميسّرة، مقال في «التصوّف»، دار نهضة لبنان، بيروت، ١٩٨١. كما نذكر بعض المراجع بالإنكليزيّة:

وبغية أن نحلّل بُنى الطرق الصوفيّة الاجتماعيّة ونفهمها، من المفيد أن نستخدم نموذج «الشبكة»(٥): إنّ المكوّنات الأساسيّة التي تتألّف منها مثل هذه الشبكة هي الروابط بين الشيخ وأتباعه، من جهة، وبين الأتباع أنفسهم من جهة ثانية. ومن ثمّ، هنالك روابط بالعالم الخارجيّ وتشمل شبكات أُخَر، صوفيّة كانت أو غير صوفيّة. والطرق الصوفيّة تعمل كشبكات جمعيّات مرنة أكثر منها مجموعات رسميّة. فهي تتألّف من أعضاء يرتبطُ بعضهم ببعض بواسطة معتقدات واحدة، ويمثّل الشيخ محورها(٦). وبعض تلك الشبكات صغيرٌ جدًّا، يمكن تسميته شبكات «فرديّة ego-centric»(٧). وبعضها الآخر يضمّ آلاف من الأتباع، وهي تكوّن، في الواقع، مجموعة شبكات فرعيّة يرأس كلًّا منها شيخ فرعيّ يكون قد حصل عادةً على إذنٍ من شيخ الطريقة الأكبر.

Louis Masignon, article «Tasawwuf», in: *Shorter Encyclopedia of Islam*, EJ= Brill, Leiden, 1953; and the two articles: «Sufi Thought and Practice» & «Sufi Order», in: *Oxford Encyclopedia of the Modern Muslim World*, J. Esposito, ed., Oxford, 1995.

(٥) لقد تطوّر هذا النوع من التحاليل انطلاقًا من المقاربة الاجتماعيّة وعلم الإنسان وقياس العلاقات الاجتماعيّة (sociometrics). ويعرّف ميتشِل Mitchell الشبكة بأنّها عدد من الكيانات الاجتماعيّة تتّصل بعضها ببعض بالرباط نفسه، مثل الأشخاص والمنظّمات، إلخ. لمزيد من المعلومات، راجع: C.J. Mitchell, *Social Networks in Urban Situations. Analysis of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester, 1969. وحول الأبحاث الحديثة عن تحليل الشبكة، انظر: Thomas Schweizer/Douglas R. White (eds.): *Kinship, networks, and exchange*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Diane Singerman, *Avenues of Participation, Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

(٦) Daphne Habibis, «Change and Continuity: a Sufi: Order in contemporary Lebanon») in *Social Analysis*, Journal of Cultural and Social Practice, Adelaide n° 31, July 1992, p. 54.

(٧) إنّ الاصطلاح «ego-centric»، في نظريّة الشبكات، يعني أن يقوم شيخ واحد في مركز الشبكة. وليس في ذلك أيّ إشارة إلى فلسفة التصوّف التي ترفض الأنانيّة.

٢. لِمَ ينخرط الناس في الطرق الصوفيّة؟

تختلف أسباب الانخراط في الشبكات الصوفيّة، ولكنّ الروابط الشخصيّة لها دور رائد. فالذين ولدوا في عائلات أو بيئة صوفيّة يبقون غالبًا في تلك الشبكات. كما كان وراء نجاح بعضها تطويع شبكات اجتماعيّة كانت موجودة مسبقًا، مثل العشائر. ولربّما انضمّ إليها أصدقاء وجيران بدافع الفضول أو بهدف البحث عن أبعاد روحيّة جديدة. ومنهم مَن تجتذبهم الناحية الاجتماعيّة في الشبكة التي قد تؤمّن فرصًا اقتصاديّة، أو مشاركة في الأعمال، أو حتّى شريك الحياة. إضافة إلى ذلك، عندما تنقص الخدمات الاجتماعيّة العامّة، تبرز جاذبيّة الشبكات التي تعطي إمكانيّة اتّصال عن طريق المساعدة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

إلّا أنّ الانخراط في شبكة صوفيّة على أسس دائمة يختلف عن الانخراط في شبكات دينيّة أو اجتماعيّة أُخَر. ذلك بأنّ الذين ينضمّون إلى طريقة صوفيّة معيّنة يوافقون على نظرتها الخاصّة وتقنيّاتها في شأن كيفيّة متابعة نهج الله ورسوله. فعن طريق الانخراط في شبكة الشيخ، الشخص هو مَن يختار العبادة في المجموعة، ولا يختار العبادة الفرديّة وحدها. فالمريد يلتزم هذه الطريقة يؤازره شيخه ورفاقه. وعندما يقبل أن يصبح عضوًا في الشبكة، يترتّب عليه أن يخلص لخبرة الشيخ الدينيّة، والشيخ، في الغالب، يرتبط بخدمات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة[٨].

يُقال إنّ غالبيّة الشيوخ الصوفيّين يتمتّعون بقوى خارقة الطبيعة، الأمر الذي يزيد جاذبيّتهم قوّة. وكثيرًا ما يصف المتعاطفون أوضاعًا صعبة أو خطرة وُجدوا فيها وأخرجتهم منها سالمين قوّةُ الشيخ الخارقة. فبعضهم يخبر أنّ شيوخهم أنقذوهم من حادث سيّارة، أو مدّوا لهم يد العون في امتحان، أو ساعدوهم في أثناء استجواب.

---

(٨) يعطي الشيخ إرشادًا روحيًّا مبنيًّا على إظهار ضمير المريد. راجع: Menahem Milson, *A Sufi Rule for Novices*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 42 N° 67.

من ناحية أخرى، تخضع نوعيّة خبرة الشيخ الدينيّة لامتحانات مستمرّة يجريها شيوخٌ من شبكات أُخَر أو علماء أو خبراء مستقلّون. وبعد بعض الوقت، يتمّ نوع من الإجماع حول هذا الشأن. فإن وافق الشيوخ النافذون في المجتمع الإسلاميّ على أهليّة الشيخ المعنيّ اجتماعيًّا ودينيًّا، ازدادت سلطة هذا قوّة.

يُعدّ الشيوخُ نخبةً روحيّةً على علاقة بالألوهة من خلال ما تسمّيه الشبكات الصوفيّة «السلسلة». فبواسطة هذه السلسلة تُنقلُ المعرفةُ الإلهيّة وتربطُ الشيخَ الحيّ والفاعل في الشبكة بالنبيّ محمّد وبالله. ولكلّ طريقة صوفيّة سلسلة شيوخها الخاصّة، وحلقتها الأخيرة هي الشيخ الحيّ الذي يرأس الطريقة.

إضافة إلى ذلك، يقوم الارتباط بشيخ معيّن على اختيار التابع الحرّ حتّى لو وُلد في عائلة صوفيّة. فلا عجب أن تكون العلاقة الثنائيّة مفتاح الشبكة الصوفيّة، وهي علاقة يمكن أن تتخذ ثلاثة أشكال درجاتها متفاوتة: في الصميم يأتي المريد أو المريدة، وهو أو هي الشخص الذي يقسم الولاء للشيخ، وبالتالي يمثّل الارتباط الأوثق. ومن ثمّ، هنالك الارتباط القريب الذي يمثّله **المُحبّ أو المُحبّة**، وهو أو هي الشخص الذي يبايع الشيخ من دون أن يرتبط بقَسَم، ويكتفي أن ينضمّ إلى الشيخ من حين إلى حين. وأخيرًا، هنالك فئة المتعاطفين الذين يرون الشيخ في المناسبات.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الشبكات أو الطرق لا تنحصر بلبنان. فبعضها له فرع صغير يضمّ بضعة عشر أو مائة من الأتباع في لبنان، وبعضها الآخر يعتبر لبنان مركزه، ولكنّ نشاطاتها تتعدّى البلاد. أمّا مركز الطريقة فهو، عادةً، حيث يقيم شيخها. فالشيخ يمثّل النقطة المحوريّة في شبكته، بما أنّ جميع الصلات تؤدّي إليه. فضلًا عن ذلك، للطريقة روابط مرنة بشبكات وبنى أكبر منها، والشيوخ يمثّلون نقاط الالتقاء في ما بينها.

في أيّام الدراسة، يدرس المتصوّفون على شيوخ من شبكات مختلفة

وينضمّون إليها. وقلّة منهم يحملون، في الوقت نفسه، إجازات من شبكات صوفيّة مختلفة، مثل النقشبنديّة والرفاعيّة[٩].

ويبقى أن نلفت النظر إلى أنّ الروابط، وإن كثُرت، لا يمكن أن يلاحظها العالم الخارجيّ. كما أنّ كلّ شبكة فرديّة، على وجه خاصّ، وكلّ شبكة شموليّة، على وجه عامّ، تميل إلى أن تبقى مستقلّة إلى حدّ ما. غير أنّ هنالك شيوخًا مواهبيّين يتعدّى نفوذهم شبكاتهم ليطال شبكات أُخَر.

أمّا في ما يختصّ بعدد أتباع كلّ طريقة، فمن الصعب أن نقدّره، ولا يمكن أن يُعطى رقم لعددهم في كلّ لبنان. ولكن يُلاحظ أنّ نسبة أتباع بعض الطرق الصوفيّة آخذة بالارتفاع، نظرًا إلى نجاح تلك الطرق في التأقلم مع نمط حياة المجتمع المعاصر.

٣. ديناميّة الشبكات الصوفيّة في لبنان

نركّز في التحليل الذي نقدّمه أدناه على الشبكات الصوفيّة الأكثر ديناميّة في لبنان، وهي النقشبنديّة والشاذليّة. وبما أنّ الأبحاث في الطرق الصوفيّة المعاصرة في لبنان نادرة، لا يمكن أن يكون عرضنا وافيًا. ونشير، بالمناسبة، إلى ثمّة ثلاث دراسات غير منشورة إلى الآن، أجراها أحد المؤلّفين في مطلع التسعينيّات في لبنان وسورية، وارتكز فيها على أبحاث ميدانيّة.

أوّلًا – النقشبنديّة

إحدى أكثر الشبكات الصوفيّة المعاصرة شعبيّةً في الشرق الأوسط وفي العالم هي النقشبنديّة[١٠]. ولقد عرفت تلك الشبكة، في السنوات

(٩) نزاد سعد المصريّ، الطرق الصوفيّة وحالات فاعليّاتها في لبنان الآن، بيروت، ١٩٨٢، ص ٦٥.

(١٠) لمزيد من المعلومات عن النقشبنديّة، انظر: نزار أبازا، الشيخ خالد النقشبنديّ، دمشق، ١٩٩٤؛ ومحمّد أحمد درنيقة، الطريقة النقشبنديّة وأعلامها، بيروت،=

العشر المنصرمة، معدّل نموّ يسترعي الانتباه في الشرق والغرب على حدّ سواء.

مؤسّس هذه الطريقة هو محمّد بن محمّد بهاء الدين البُخاري الذي توفّي العام ٧٩١هـ/ ١٣٨٩م. ويبدو أنّ ابتكاره الذي لا تزال تحافظ عليه الطريقة، كان «الذِّكر» الصامت.

على المستوى البنيويّ، يؤمِّنُ الاستقرارُ بفضل الجمع بين البُنى الهرميّة المرنة والروابط المكثّفة القائمة على الولاء المتبادل بين الشيخ وأتباعه. وفي الوقت نفسه، يعطي رئيسُ كلّ شبكة نقشبنديّة الإذنَ أو الإجازة إلى ممثّلين مؤهّلين بغية أن ينشر شبكته. أمّا الممثّلون فيطلعون رئيسهم على أوضاع عملهم، مبقين على رباطهم الروحيّ الوثيق به. غير أنّهم يتمتّعون بقدر كبير من الحرّيّة لكي يترجموا أفكارهم الخاصّة ضمن الحدود الجغرافيّة المعيّنة لكلّ منهم.

وفي شأن اتّصال الشيخ بأتباعه، حتّى بالنخبة منهم، فيمكن أن يتمّ عن طريق حضور الشيخ، أو بواسطة الوثائق مثل الرسائل والفاكس والبريد الإلكترونيّ والهاتف. وفي الواقع، يتكوّن جزء كبير من تاريخ النقشبنديّة من تلك المبادلات المدوّنة بين الشيوخ البارزين وممثّليهم في القارّات الأُخَر، الأمر الذي يكشف الكثير عن تنظيم الشبكات. فضلًا عن ذلك، يحتاج المريدون إلى أن يروا شيخهم بانتظام لكي يجدّدوا له الولاء. وفي أثناء غيابه يضعون صورته في بيوتهم وسيّاراتهم أو في محافظهم. على أنّ هذه الصلة مطبوعة أيضًا في قلب كلّ تابع. والروايات عن الاتّصالات بواسطة «تبادل الخواطر» بين المريد وشيخه وفيرة، وهي تشهد، إلى جانب العجائب التي اجترحها الشيخ لصالح أتباعه، أو الكرمات، هي البرهان عن صفاته الخارقة الطبيعة. وقد قورنت هذه العلاقة بعلاقة أب محبّ بطفله، وغالبًا ما يدعو الشيوخ أتباعهم «ابني» أو «ابنتي». أضف إلى ذلك

=Marc Gaborieau / Alexandre Popovic/ Thierry Zarcone (eds.), *Naqshbandis*, Istanbul, 1990. ؛١٩٨٧

أنّ الالتزام بشبكة صوفيّة مثل النقشبنديّة يؤثّر حتمًا في تصرّف المريد الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ. كما أنّ العلاقة بالشيخ تتقوّى من خلال جلسات الذِّكر، وهي ضرب من ضروب التأمّل الشخصيّ والجماعيّ(١١).

أمّا في لبنان، فهنالك أربع شبكات نقشبنديّة أساسيّة فاعلة إضافة إلى عدد من الشبكات الأُخَر الصغيرة.

أ - يرأس إحدى تلك الشبكات، التي لها فروع في صيدا وبيروت، الشيخ محمّد جُنيد العمري الكرديّ. وُلد الشيخ الكرديّ في تركيا، ونشأ في حلب، وذهب لاحقًا إلى دمشق(١٢). وبعد أن قام برحلات مكثّفة عاد إلى الشرق الأوسط العام ١٩٥٣، واستقرّ في حيّ المسلخ ببيروت حيث أنشأ زاوية صوفيّة. وفي الثمانينيّات بلغ عدد أتباعه ما يقارب المائة ألف، يتوزّعون، على نحو خاصّ، في بيروت وصور ومخيّم اللاجئين الفلسطينيّين في عين الحلوة، بالقرب من صيدا، وفي مخيّم صبرا، وأيضًا في عكّار(١٣). وممثّله (الخليفة) هو الفلسطينيّ الشيخ إبراهيم الغُنيم البالغ من العمر ٧٠ عامًا. أصل هذا الشيخ من الناصرة في فلسطين، وذهب لاحقًا إلى مخيّم الفلسطينيّين في نهر البارد حيث يُقال إنّ عدد أتباعه بلغ خمسة آلاف(١٤). ولكن يبدو أنّ النشاطات ضعفت في لبنان ما بعد الحرب.

ب - أحد شيوخ النقشبنديّة أيضًا هو الشيخ محمّد عثمان سراج الدين النقشبنديّ بن علاء الدين العثمانيّ. وُلد هذا الشيخ العام ١٨٩٦ في تركيا، وكانت عائلته من العلماء. عاش في كردستان الإيرانيّة حيث يملك

(١١) محمّد أحمد درنيقة، الطرق الصوفيّة في طرابلس، بيروت، ١٩٨٠، ص ٦١-٦٢.
(١٢) كان تلميذ الشيخ محمّد القاسمي وبدر الدين الحسني، وأسّس منظّمة «الغرّاء» الخيريّة. راجع: معطي الحافظ: تاريخ علماء دمشق، دمشق، ١٩٨٦ و١٩٩١، ج ٢، ص ٥٨٦-٥٨٩.
(١٣) المصريّ، ص ١١٢-١١٤.
(١٤) المصريّ، ص ١١٧.

مساحات شاسعة من الأراضي. وفي أعقاب الثورة الإيرانيّة، صودرت أملاكه، فقصد إسطنبول واستقرّ فيها، وعُرف بضغينته الصارمة تجاه النظام الجديد في طهران. قبل خمس سنوات من وفاته عيّن أخاه خالدًا خليفةً له، غير أنّ هذا توفّي العام ١٩٩٦، قبل أيّام قليلة من وفاة أخيه، تاركًا الطريقة الصوفيّة من دون رأس. فكان أن انقسمت الطريقة إلى فرعَين رئيسيّين: فرع أوّل ضمّ الذين استقلّوا عن إسطنبول، وهي مجموعة أحمد درويش الكرديّ الذي يعمل في دار الفتوى اللبنانيّة؛ وفرع ثانٍ لا يزال يتبع الرئيس الجديد في إسطنبول. ويمثّل هذا الفرع في لبنان ثلاثةُ وكلاء معيَّنين. وبالرغم من أنّ مناطق عمل كلّ منهم لم تُحدّد، فهم يتوزّعون على صيدا وبيروت والبقاع:

+ في البقاع هنالك الشيخ حسين أحمد عسيران، من عائلة عسيران الشيعيّة الشهيرة في صيدا. يُقال إنّه زار الشيخ عثمان وأمضى ليلةً في ضيافته، وفي اليوم التالي تحوّل إلى الإسلام السنّيّ وأخذ الطريقة من الشيخ عثمان. لديه ما يقارب الخمسة آلاف تلميذ في وادي البقاع وبيروت.

+ وفي طرابلس هنالك الشيخ شحادة الشيّاح، من مواليد بعلبك العام ١٩٤٣. إلتحق هذا الشيخ، بعد أن أنهى دروسه المدرسيّة، بأزهر لبنان، ومن ثمّ بجامعة الأزهر في القاهرة. وبعد عودته، درّس في المقاصد الإسلاميّة، وتدرّب مدّة سبع سنوات عند الشيخ عبدالله أحرار، وحصل على إجازة من الشيخ محمّد سراج الدين النقشبنديّ. وفي العام ١٩٧٢، بدأ بإقامة الذكر في بعلبك طوال ثلاث سنوات، انتقل بعدها إلى طرابلس حيث أصبح معاونًا لقاضي المحكمة الإسلاميّة في المدينة[١٥].

+ وفي طرابلس أيضًا محمّد سعيد منقارة، الذي ولد في المدينة نفسها العام ١٩٢٧. درس التربية ودخل النقشبنديّة في ظلّ الشيخ مصطفى الأيّوبيّ النقشبنديّ، وبعده الشيخ عثمان سراج الدين. يُقيم منقارة في

(١٥) درنيقة، ص ١٦٣؛ وHabibis, p. 48

طرابلس ويُقيم فيها الذِّكر منذ ١٩٦٣[١٦].

+ وفي صيدا الوكيل هو الشيخ محمّد تيسير الأرناؤد[١٧]. أخبره صديق له عن الشيخ عثمان، فقصد إليه في كردستان. تبعًا للشيخ أرناؤد، رأى بأمّ العين قوى الشيخ عثمان الخارقة، وأخذ الطريقة منه. وفي ١٩٧٣ حصل على إجازة لكي يقرأ الختم، وأصبح العام ١٩٧٧ وكيلًا في لبنان. والشيخ الأرناؤد شديد التقوى، يعيش في ضواحي صيدا، ويهتمّ بثلاث زوايا. وفي ١٩٩٩، حصل على إذن دار الفتوى لكي يجدّد ضريح أبي روح، ويُقيم الذِّكر يوميًّا هناك.

+ وهنالك شيوخ آخرون من أتباع الشيخ عثمان سراج الدين، وهم عدنان يَس وحسن نعمة في صور، ويوسف الحسيني في برّ الياس بوادي البقاع[١٨].

ج - أمّا القائد الثالث البارز في شبكة النقشبنديّة الفرعيّة فهو الشيخ ناظم القبرصيّ، من مواليد لارنكا العام ١٩٢٢. درس في قبرص وأخذ الطريقة القادريّة من جدّه. وفي ١٩٤٤ درس الهندسة الكيميائيّة في إسطنبول، وتبع، في الوقت نفسه، دروسًا خصوصيّة بالعلوم الإسلاميّة عند الشيخ جمال الأسوني والشيخ سليمان الأرترومي. ثمّ ذهب إلى حلب حيث عاش بالقرب من ضريح الشيخ خالد الوليد، وانتقل بعد ذلك إلى حمص فدرس مع أعضاء من دار الإفتاء، أمثال الشيخ النقشبنديّ محمّد عليّ عيون السود، وقريبه عبد العزيز عيون السود. وبعد إقامة وجيزة في طرابلس العام ١٩٤٤، ذهب إلى دمشق وقصد إلى الشيخ عبدالله داغستاني النقشبنديّ، صاحب النفوذ الكبير. وطوال السنوات الخمس اللاحقة أخذ الطريقة منه، ثمّ عاد إلى قبرص. وفي ١٩٥٢، رجع ثانيةً إلى دمشق وقابل

---

(١٦) درنيقة، ص ١٦٣.
(١٧) إستقينا هذه المعلومات من مقابلة أُجريت مع الشيخ محمّد تيسير الأرناؤد في صيدا في تموز/يوليو ١٩٩٩.
(١٨) المصريّ، ص ١١٨-١١٩.

أمينة عادل، إحدى أتباع الشيخ ظافر الحقّ، التي تنتمي إلى عائلة تريّة نقشبنديّة. تبعًا لتلك السيّدة، انضمّت وزوجها إلى الشيخ داغستاني عقب وفاة الشيخ ذو الفقار[١٩]. وفي ١٩٦٧، بدأ الشيخ ناظم فرعًا في طرابلس حيث سجّل نجاحًا بفضل تمكّنه من دخول شبكات العشائر[٢٠]. تزوّجت ابنته وابنة أخته من رجلَيْن ينتميان إلى عائلتَيْن بيروتيّتَيْن ثريّتَيْن استقرّا في طرابلس العام ١٩٧٨.

تُعدّ طريقة القبرصيّ الصوفيّة من أنجح المؤسّسات الدينيّة في العقود الأخيرة، ومعدّل انتشارها مرتفع أيّما ارتفاع[٢١]. منذ بضع سنوات أقام الشيخ القبرصيّ مركزه الرئيسيّ في «لفكِه Lefke» بجمهوريّة قبرص التركيّة، وأنشأ فروعًا في كندا وإنكلترا وكينيا وتركيا ومصر وفرنسا وألمانيا وهولّندا وإيطاليا والنمسا وسورية وأفغانستان والأرجنتين وغوادلوب وأندونيسيا وماليزيا واليابان وباكستان وسنغفورة وفي جميع المدن الأمريكيّة الرئيسيّة. ولا يزال يحتفظ بزاوية في طرابلس ويتابع زاوية الشيخ عبدالله داغستاني في دمشق. وقد برهنت سياسته في تعيين خلفاء شبّان مفعمين بالنشاط عن فعّاليّتها.

ويُعتبر الشيخ هشام محمّد قبّاني، المتحدّر من عائلة علماء نافذة في طرابلس، من ألمع هؤلاء الخلفاء. وفي الواقع، عائلة قبّاني هي من أقدم العائلات النقشبنديّة في الشرق الأوسط، وتحتفظ بعلاقات متينة مع النقشبنديّة السوريّة، مثل الشيخ أبو الخير الميدانيّ. وفي وقت لاحق، تحوّل عدد كبير من الأعضاء الذكور والإناث إلى الشيخ عبدالله داغستاني، وعقب وفاته إلى الشيخ ناظم.

---

(١٩) مقابلة أُجريت مع الحجّة أمينة في تمّوز/ يوليو ١٩٩٩ في جبال الشوف – لبنان. يبدو أنّ الشيخ ذو الفقار كان صاحب تأثير في لبنان الشماليّ وسورية في أواخر القرن.

(٢٠) لمزيد من المعلومات عن سيرته، راجع: درنيقة، ص ١٧١؛ اطلب أيضًا: http:// www.tariqa.net.

(٢١) Fred de Jong, «La Syrie et le Liban», in A. Popovic/G. Veinstein: *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris: EHESS 1985, p. 214-215.

درس الشيخ هشام الكيمياء في جامعة بيروت الأمريكيّة وتابع دراسته في جامعة لوڤان ببلجيكا. ومن ثمّ، درس الحقّ الإسلاميّ في جامعة دمشق. تزوّج إحدى بنات الشيخ ناظم، وهاجر العام ١٩٩١ إلى الولايات المتّحدة، حيث أنشأ مؤسّسة حقّاني، التي كان مكتبها الرئيسيّ في كاليفورنيا قبل أن ينقله إلى ميشيغان. وما لبث مؤسّسته أن انتشرت بسرعة كبيرة في باقي الولايات. أمّا ممثّله في لبنان فهو أخوه الشيخ عدنان قبّانيّ المستقرّ في طرابلس، ولكنّه يتردّد إلى بيروت حيث يتعاون تعاونًا وثيقًا مع الشيخ مصطفى علايلي، أبرز شيوخ بيروت. وفي الواقع، يقوم مصطفى بدور رائد في استقطاب أتباع جدد بلبنان، حيث تنتشر الطريقة منذ التسعينيّات، وعلى وجه خاصّ في أوساط الأكاديميّين[٢٢].

وحاليًا، تتأصّل هذه الطريقة الصوفيّة في علاقات النّسب في لبنان وسورية، بفضل التزاوج بين العشائر الطرابلسيّة والسوريّة الأساسيّة. كما أنّ للطريقة صلات بآسيا الوسطى لاعتبارات تاريخيّة وعائليّة. أمّا الدائرة الخارجيّة فيشغلها أجانب من أصول عرقيّة وقوميّة مختلفة.

شبكة سوريّة فرعيّة تنتشر في لبنان

وثمّة شبكة سوريّة فرعيّة أخرى تنتشر في لبنان، هي الرجبيّة، بقيادة الشيخ رجب ديب[٢٣]، تلميذ مفتي سورية الشيخ أحمد كفتارو، رئيس النقشبنديّة الكفتاريّة. وترتقي الطريقة، في الحقيقة، إلى الشيخ عيسى الكرديّ الذي كان مستقرًّا في دمشق وتوفّي العام ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م[٢٤].

ولد الشيخ رجب بن صبحي عليّ ديب في دمشق سنة ١٩٣١ في عائلة فقيرة. لم تتوفّر له الظروف ليدرس في صباه، بل عمل مع والده

---

(٢٢) أحاديث إلى الدكتور سليم قبّاني في وادي البقاع - لبنان.

(٢٣) محمّد رجب ديب، ذكر الله تعالى كما في الكتاب والسنّة، دار الأحدب، بيروت، ١٩٩٣، ١٢٦ ص.

(٢٤) صحيفة الشراع، رقم ٧٤١، ٥ آب/أغسطس ١٩٩٦، ص ٣. للمزيد من التفاصيل عن شبكته، راجع: Annabelle Böttcher, *Syrische Religionspolitik unter Asad*, Freiburg i. Br., Arnold-Bergsträsser Institut, 1998.

وأخيه في سنّ مبكّرة. ثمّ أخذ الطريقة من الشيخ أحمد كفتارو وقصد إلى شيوخ آخرين لكي يدرس العلوم الإسلاميّة. فدرس، مثل كثيرين، على الشيخ محمّد الرنكوزيّ والشيخ عبد الوهّاب دبس وزيت والشيخ إبراهيم يعقوبيّ والشيخ سعيد البرهانيّ والشيخ أحمد الحلوانيّ[٢٥]. ويقيم حاليًّا في دمشق مع عائلته، ويعلّم في جامع المغربيّة ويعظ فيه إلى جانب ابنه أحمد وابنته. كما يرأس معهدًا لحفظ القرآن، تدير ابنته فرعه النسائيّ. وقبل أن يؤدّي صلاة الجمعة، يدير الذِّكر في جامع مركز أبي النور الإسلاميّ بدمشق. ويبدو أنّه حصل على إجازة للتدريس الدينيّ والإرشاد. وأيّام الخميس، بعد غروب الشمس، يعطي دروسه الخاصّة التي يحضرها ما يقارب الخمسة آلاف من أتباعه.

وفي شهر رمضان من العام ١٩٦٩، أتى إلى بيروت مع أربعة شيوخ سوريّين آخرين بغية الوعظ والإرشاد في مساجد بيروت طيلة الشهر المبارك، بناءً على طلب دار الفتوى في لبنان[٢٦]. وقد اختاره مفتي سورية الشيخ أحمد كفتارو لتلك المهمّة بفضل الثقة التي كان يوليه إيّاها وهو تلميذه. وبعد انقضاء شهر رمضان، عاد الشيوخ الآخرون إلى دمشق، ولكنّ الشيخ رجب قرّر أن يتابع تعليمه، فكان يعود أسبوعيًّا إلى بيروت لمدّة ثلاثة أيّام. فعلّم في عدّة جوامع ومساجد: العمريّ الكبير، والإمام عليّ (الطريق الجديدة)، والفاروق (زيدانيه) والبسطه التحتا[٢٧].

ومن بين أوائل تلامذته كان الشيخ محمّد زيّات الصاحب، والشيخ أحمد البابا، وبلال صفاء الدين. أمّا الشيخ محمّد زيّات الصاحب فقد انضمّ إلى الشيخ رجب العام ١٩٧٠. وكان قد درس الهندسة مدّة سنتَين، ثمّ ذهب إلى دمشق ليدرس العلوم الإسلاميّة في جامعة الدعوة الإسلاميّة بمركز أبي النور الإسلاميّ. حصل العام ١٩٨٥ على درجة الماجستير،

---

(٢٥) صحيفة الشراع، رقم ٧٤١، ٥ آب/أغسطس ١٩٩٦، ص ٩.

(٢٦) صحيفة الشراع، رقم ٧٣٩، ٢٢ تموز/يوليو ١٩٩٦، ص ٢٣، ورقم ٧٤١، ٥ آب/أغسطس ١٩٩٦، ص ٦.

(٢٧) صحيفة الشراع، رقم ٧٤١، ٥ آب ١٩٩٦، ص ١٠.

وتزوّج إحدى بنات الشيخ رجب[٢٨]، وهو الآن يدير جمعيّة الفتوّة الإسلاميّة التي تأسّست العام ١٩٧٤، وتضمّ عددًا من المؤسّسات الخيريّة الثقافيّة والاجتماعيّة والتربويّة. فضلًا عن ذلك، هنالك جمعيّة أخرى يرأسها الشيخ محمّد أبو القطّاع، اسمها جمعيّة الأحباب الثقافيّة[٢٩]، تُصدر مجلّة فصليّة بعنوان الأحباب، وتدير مدرسة[٣٠].

لا ريب أنّ ترجمات حياة الشيوخ السابق ذكرهم تبيّن أنّ الحدود الوطنيّة لا تؤثّر تأثيرًا كبيرًا في تحرّك الشيوخ المتصوّفين. وفي ما يتّصل بالرجبيّة، فقد سهّلت العلاقة الجيّدة القائمة بين النظام السوريّ والكفتاريّة السوريّة هذه انتشار الطريقة على الأراضي اللبنانيّة. كما أنّ التعاون مع الشبكة البارزة هذه والمسيطرة في سورية أقنع النظام السوريّ بأنّ الطريقة المسالمة والمتسامحة هذه قد تساعد على تخفيف التوتّر على الأراضي اللبنانيّة.

ثانيًا - الشاذليّة

عاش أبو الحسن الشاذليّ، الذي تحمل الطريقة اسمه، في القرن ١٣م/٧هـ، وهو من مواليد المغرب. قادته مسيرته الروحيّة إلى بغداد، ثمّ عاد إلى المغرب حيث درس على أبي محمّد المشيش[٣١]. وفي وقت لاحق أقام مقرّه في الإسكندريّة وتوفّي فيها العام ٦٥٦هـ/١٢٥٦م.

من الفروع الشاذليّة البارزة والناشطة جدًّا اليَشْرُطيّة، ومؤسّسها عليّ بن أحمد المغربيّ اليَشْرُطيّ. وُلد العام ١٧٩٣م/١٢٠٨هـ في بنزرت بتونس. ثمّ درس في تونس العاصمة على الشيخ محمّد بن حمزة زافر المدنيّ. وبعد رحلات طويلة استقرّ أخيرًا في عكّا بفلسطين. وفي

---

(٢٨) صحيفة الشراع، رقم ٧٤١، ٥ آب/أغسطس ١٩٩٦، ص ٨.
(٢٩) صحيفة الشراع، رقم ٧٣٨، ١٥ تمّوز/يوليو، ١٩٩٦، ص ٢٦-٢٧؛ ورقم ٧٣٩، ٢٢ تمّوز/يوليو، ١٩٩٦، ص ٢٣-٢٥.
(٣٠) صحيفة الشراع، رقم ٧٣٨، ١٥ تمّوز/يوليو، ١٩٩٦، ص ٢٧.
(٣١) درنيقة، ص ١٤.

١٩٤٨، فرّت عائلة اليَشرُطيّ من عكّا إلى لبنان ومعها ابنة المؤسّس، الشيخة فاطمة اليَشرُطيّة. فأقامت في بيروت مع ابن أخيها إبراهيم، الشيخ محمّد الهادي. وبالرغم من أنّها لم ترأس الطريقة الصوفيّة قطّ، فقد كانت من أكثر الأعضاء نفوذًا، وكتبت أربعة كتب عن والدها وطريقته[٣٢]. ومن جهة أخرى، أفلح تلامذة فاعلون في نشر الطريقة، ومنهم الشيخ محمّد مصطفى بن محيي الدين بن مصطفى بن عبد القادر بن محمّد نجا، الذي انتُخب مفتيًا على بيروت عقب وفاة الشيخ عبد البسيط الفاخوري[٣٣].

وهنالك شبكة فرديّة من شبكات الشاذليّة، محصورة في لبنان، متأثّرة باليَشرُطيّة، كانت منتشرة في ضواحي بلدة شحيم، ومثّلها الشيخ محمود رشيد مراد. وُلد هذا الشيخ حوالى ١٩٠٠، وأخذ الشاذليّة من أبيه وجدّه. كان للشيخ محمود متجر موادّ غذائيّة في مدخل البلدة[٣٤].

٤ . شبكات صوفيّة ثانويّة

أ - المولويّة

يُعرف عن الطريقة الصوفيّة المولويّة استخدامها الموسيقى والرقص في التقرّب من الله، وهذا يُسمّى «فتلة» «دراويشها الدوّارين». كان آخر شيخ في تلك الطريقة مقيمًا في طرابلس ومن عائلة مولويّ نفسها. توفّي العام ١٩٦٣، ولم يقتفِ ابنه شاكر خطاه. شُيّدت التكيّة المولويّة في ظلّ الوالي العثمانيّ حمّاجي عليّ، ويمكن زيارتها في ضواحي طرابلس[٣٥].

ب - الرفاعيّة

طالما كانت الطريقة الصوفيّة الرفاعيّة عرضةً لانتقادات الإسلام السنّيّ بسبب ممارساتها المتطرّفة، مثل إدخال «الشيش» أجسادَ الأتباع.

---

(٣٢) المصريّ، ص ١٠١.
(٣٣) المصريّ، ص ٩٧-٩٨.
(٣٤) المصريّ، ص ١٠٣.
(٣٥) Nicolas Tohme, «Restoring Tripoli's historic Takiyyeh», in *Daily Star*, (Beirut), 3/4/1999.

تبعًا لبعض السلطات الصوفيّة، كان على رأس الرفاعيّة في لبنان الشيخ سلمان بن الشيخ مصطفى وهيب بن الشيخ إبراهيم بن الشيخ محمّد البارودي، من مواليد طرابلس العام ١٩٠٦ وسكّانها. درس هذا الشيخ في المقاصد الإسلاميّة في المدينة نفسها وتبع دروسًا خاصّة على بعض الشيوخ. في منتصف الثمانينيّات بلغ عدد أتباعه ما يقارب المائة[٣٦]. دعم هذه الطريقة سياسيًّا آل كرامي.

وهنالك طريقة رفاعيّة أخرى كان على رأسها الشيخ عمر الحلّاف في صيدا. وُلد العام ١٩٠٤ ودرس في جامعة الأزهر بالقاهرة حتّى العام ١٩٢٥. وعند عودته أصبح أحد أبرز معارضي الاحتلال الفرنسيّ. غير أنّه لم يحدّ طريقته بالرفاعيّة، بل أخذ الشاذليّة أيضًا من الشيخ محمّد جبيه عبّاس، والسعديّة من الشيخ أحمد جلال الدين، والبدويّة من الشيخ أحمد الشعراوي[٣٧]. على أنّ عدد أتباعه آخذ بالانخفاض حاليًّا في صيدا.

وهنالك جمعيّة المشاريع الخيريّة الإسلاميّة، وقائدها الروحيّ عبدالله الهرريّ الحبشي، من الطريقة الرفاعيّة أيضًا.

جـ - القادريّة

مركز الطريقة القادريّة (جيلانيّة) هو في شمال لبنان، وعلى وجه خاصّ في طرابلس ومنطقة عكّار، وفي صيدا أيضًا. كان الشيخ زكريّا بكّار من أبرز شيوخ الطريقة في لبنان. عاش في الثمانينيّات في فنيدق، وكان له تلامذة في عكّار. ويبدو أنّ هذه الطريقة محصورة في شبكة عشائريّة، ولا تزال فاعلة إلى اليوم[٣٨]. وكانت الطريقة قد أنشأت خمسة مراكز في طرابلس في الثمانينيّات، وكان أشهرها مركز عبد اللطيف الحدّاد في جامع البرطاسي[٣٩].

---

(٣٦) المصريّ، ص ٨٣.
(٣٧) المصريّ، ص ٩٠.
(٣٨) راجع ما جاء في شأن تأسيسها في النهار ٢٦/٥/٩٣، ص ١٢.
(٣٩) درنيقة، ص ٦٧-٨١. راجع أيضًا المقال في النهار ٢٥/٨/٩٧ عن البدويّة=

ونشير أخيرًا إلى أنّ القادريّة والرفاعيّة والنقشبنديّة والشاذليّة لها جميعًا زوايا في صيدا، تتعاقب في إقامة الذِّكر أسبوعيًّا. وشيخ القادريّة، صالح خاسكيّة، يقول إنّه ينتمي إلى سلسلة القادريّة، ولكنّه ينضمّ أيضًا إلى الرفاعيّة والبدويّة والدسُقيّة والسعديّة والشاذليّة. لذا، يُسمّي زاويته الجديدة زاوية المدد(٤٠).

٥ . الصوفيّون على الساحة السنّيّة اللبنانيّة

تمثّل الشبكات الصوفيّة المذكورة أعلاه الشبكات الرئيسيّة فحسب. فهنالك عدد كبير من الشبكات الصوفيّة الفرديّة التي قد لا تضمّ أكثر من عائلة واحدة. غير أنّ جميع هذه الشبكات، بطريقة أو بأخرى، تتّصل بعضها ببعض. كما نجد اتّفاقيّات تعاون بين الشبكات ذوات اللون الواحد. فالكفتريّة التابعة للشيخ أحمد كفتارو، والرجبيّة شبكته الفرعيّة، تتعاونان مع القبرصيّة التابعة للشيخ ناظم القبرصيّ، والشبكات النقشبنديّة الثلاث هذه هي الرائدة في الشرق الأوسط.

ويتخطّى عدد من هذه الشبكات الحدود القوميّة، وبقدر ما تنتشر تقوى روابطها عالميًّا، كما تشهد على ذلك ترجمات حياة الشيوخ قادة الشبكات الفرديّة هذه. فبعض الشيوخ يحصرون نشاطاتهم في البلدات أو المدن مسقط رأسهم، وبعضهم الآخر يسافرون كثيرًا في أثناء دراستهم، وقد يستقرّون في منطقة ما من العالم الإسلاميّ، التي قد تكون بعيدة جدًّا عن مسقط رأسهم أو مكان دراستهم(٤١).

إضافة إلى ذلك، هنالك سلّم أولويّات في الصلات التي تتخطّى

=(ومصدرها مصر)، والمولويّة. وهنالك طريقة أخرى هي السعديّة تأسّست في صيدا. تجد مقالًا وافيًا في ملحق النهار ١٢/١١/٩٣ عن الزاويتَيْن السعديّتَيْن المرتبطتَيْن بعائلتَي جلال الدين وبابا، واللتين أغلقتا العام ١٩٤٠ و١٩٤٧.

(٤٠) ملحق النهار ١٢/١١/٩٣.

(٤١) Bizri-Bawab, *Introduction à l'étude des mouvements islamistes sunnites au Liban*, Paris, 1984, p. 88-91.

الحدود القوميّة، تحدّدها التقاليد السنّيّة الخاصّة بكلّ مجموعة. ثمّ يعمد الشيوخ إلى رسم الحدود الجغرافيّة لكلّ شبكة، مثل القبرصيّة. فمحورها الرئيسيّ هو قبرص - لبنان. إلّا أنّ هجرة الشيخ هشام قبّاني إلى الولايات المتّحدة، ونجاحه فيها، أضاف إلى الشبكة محور أمريكا أيضًا. أمّا الكفتريّة فتتابع تقليدًا نقشبنديًّا قديمًا متأثّرًا بشيوخ أكراد. لذا، هي على صلة بكردستان. ولكنّ نجاح الشيخ رجب ديب في لبنان خلق محورًا لبنانيًّا - سوريًّا.

المراجع

- معطي الحافظ، تاريخ علماء دمشق، ٣ أجزاء، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦ و١٩٩١.
- محمّد أحمد درنيقة، الطرق الصوفيّة في طرابلس، أطروحة دكتوراه، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٨٠، ٣٠٩ ص.
- محمّد أحمد درنيقة، الطريقة الشاذليّة وأعلامها، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠.
- محمّد عبد الرحيم، من علماء سوريا كوكبان: رجب ورمضان، دمشق، دار المحبّة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- فؤاد سعد المصريّ، الطرق الصوفيّة وحالات فاعليّاتها في لبنان الآن، أطروحة دكتوراه، جامعة القدّيس يوسف، بيروت ١٩٨٢/١٤٠٢هـ، جزءان، ٢٩٩ ص و٦٣ ص.

- Dalal Bizri-Bawab, *Introduction à l'étude des mouvements islamistes sunnites au Liban*, Ph.D. Thesis, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris 1984, 293p.
- Elmer Douglas/Ibrahim Abu-Rabi', *The Mystical Teachings of al-Shadhili*, SUNY 1993, 274 S. A Translation from the Arabic of Ibn al-Sabbagh's *Durrat al-Asrâr wa Tuhfat al-Abrâr*.

- Daphne Habibis, «Change and Continuity: A Sufi order in Contemporary Lebanon», in: *Social Analysis*, Journal of Cultural and Social Pratice, Adelaide n°. 31, July 1992, p. 44-78.
- Fred de Jong, «La Syrie et le Liban», in: A. Popovic/G. Veinstein: *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, EHESS 1985.
- Nicolas Tohme, «Restoring Tripoli's historic takiyyeh», in: *Daily Star* (Beirut), 3/4/1999.

نقله عن الإنكليزيّة
الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

هل يجوز تكفير المسيحيّين؟
قراءة من واقع الحياة في كتابَيْن مسلمَيْن حديثَيْن

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

تبلّغتْ دار المشرق التي نتولّى إدارتها رسالةً مؤرّخة في الرابع من تشرين الأوّل ١٩٩٩، بَعَثَتْ بها إدارة مكتبة دار الفتوى الكريمة في بيروت، وتفيد دُور النشر أنّها «بحاجة إلى كلّ مَن يدعم انطلاقتها»، وتأمل تزويدها ما أمكن من مطبوعات تراثيّة وحديثة. فأحببنا أن نلبّي الدعوة هذه إلى المساهمة، إيمانًا منّا بضرورة التعاون الأخويّ، وإعلاءً لشأن مؤسّسة هي صرح من صروح الإيمان والمعرفة في لبنان، وقد سارعنا إلى تقديم عددٍ من المؤلّفات اللغويّة والأدبيّة والفلسفيّة والدينيّة تليق بالمقام المذكور. وما إن تسلّمتْ دار الفتوى هديّتنا الأخويّة المتواضعة حتّى بادرت بدورها فبعثت إلينا برسالة شكر لطيفة مرفقةٍ بثلاثة كتب طبع عليها ما يلي: «هديّة دار الفتوى في الجمهوريّة اللبنانيّة. المكتبة العامّة». والمؤلّفات الثلاثة هي: **الأوقاف الإسلاميّة في لبنان** لعبد الرحمن الحوت، **وتعزيز الصحّة باتّباع أنماط الحياة الإسلاميّة** (إعلان عمّان) – وسيأتي تعريفهما في الصفحات التالية –، **والمنهل اللطيف في أصول الحديث الشريف** لمؤلّفه السيّد محمّد بن علويّ بن عبّاس المالكيّ المكّيّ الحسنيّ، «خادم العِلم الشريف بالبلد الحرام». والكتاب الأخير هذا هو الثاني من «سلسلة الكتاب الجامعيّ»، ويُدرَّس في كلّيّة الشريعة بجامعة

(*) مدير «دار المشرق» ومجلّة المشرق.

بيروت الإسلاميّة، صَدَر بطبعته السابعة العامَ ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، علمًا أنّه «وقع الفراغ منه بمكّة المكرّمة في التاسع والعشرين من ربيع الثاني من شهور سنة ١٣٩٥هـ»، أي في أوائل العام ١٩٧٥[1].

جاء الكتاب في ٢٩٨ صفحة، مُخرَّجًا إخراجًا أنيقًا، مشكّلًا تشكيلًا كاملًا، واضح العرض، بليغ الأسلوب. الفصل الأوّل فيه خاصّ بالسُّنّة وتعريفها ووظيفتها وتاريخ تدوينها وما إلى ذلك من أمورها، والفصلان الثاني والثالث مخصّصان بالحديث الشريف وأنواع علومه وأحكامها. أمّا الفصل الرابع فيعالج أمر الصحابة، بما في ذلك تعريف الصحابيّ وأدلّة عدالة الصحابة ونُبَذ مفصَّلة عن عدد منهم. وفي الفصل الخامس ذِكْرُ طبقات كتب الحديث وأنواعها، في حين يتناول الفصل السادس والأخير أئمّة الحديث ومؤلّفاتهم. وينتهي الكتاب بخاتمة عنوانها «موقف المستشرقين من السنّة»، سنضطرّ إلى التوقّف عليها الآن لما تتضمّنه من كلام يسيء إلى شعور المسيحيّين، ولا نعجب لأن يُنشر اليوم، على الخصوص في لبنان.

فقد ورد في معرض تنديد المؤلّف بالمواقف المعادية للإسلام التي يقفها، في رأيه، المستشرقون والمبشّرون - إذ لم يستثنِ منهم أحدًا قطّ! - ما نصّه بالحرف الواحد:

«وكلُّ هذا ليس بغريب، إذا علِمنا أنّ هذا المستشرق أو المبشّر لا يدين بالإسلام، وكلّ مَن لا يدين بالإسلام، فهو في نظر الإسلام كافر شقيّ، بعيد عن الحقّ، ضالٌّ خاسر، لا يُقْبَل منه صَرف ولا عدل، وأنّ ما عليه هو الضلال ما لم يرجع، ولذلك فلا يُتَصوَّر أن يكون منصفًا غير متعصّب في حكمه أو دراسته للإسلام. إنّ الإنصاف والتجرّد وعدم التعصّب - إذا صدق أنّه سيلتزمه - معناه الحكمُ على نفسه بالكفر والشقاء

(١) ذكرنا هذه الأمور بشيء من التفصيل، مركّزين على النواحي الإيجابيّة الكثيرة بين المُهدي والمهدى إليه، لتُظهر بعد ذلك في المقابل، وبمزيد من الوضوح، شائبةً خطيرة وردت في خاتمة الكتاب كنّا بغنى عنها وسوف نبيّنها.

والجهل، والبعد عن سبيل الحقّ والصراط المستقيم والخسران المبين، وهل يرضى بهذا عاقل؟

«فلا يمكن أبدًا أن تخلو بحوثهم أو دراساتهم من غمزات ولمزات بعيدة أو خفيّة، ولا يجوز لمسلم يؤمن بالله ورسوله ﷺ ويغار على دينه، أن يتلقّى ما يصدر عنهم بثقة واطمئنان وحسن ظنّ»[٢].

هذا ما كتبه السيّد محمّد بن علويّ الحسنيّ بقساوة ظاهرة منذ نحو ربع قرن، وما زال كتابه يردّده، إذ وصل إلينا اليوم في طبعته السابعة (العام ٢٠٠٠م) هديّةً من أعلى مرجع إسلاميّ سنّيّ في لبنان. ونحن، وإن كنّا لا نشكّ لحظة واحدة في حسن نيّة المرسِل الكريم، لا نخفي دهشتنا لصدور مثل تلك الأقوال في الكتاب المذكور، من وسط عاصمة بلد تميّز في الآونة الأخيرة بتواتر لقاءات الحوار والمودّة المخلصة بين أقطابه وعلمائه وأفراده المسلمين والمسيحيّين كافّة. وقد تروّينا كثيرًا قبل أن نطلق العنان لقلمنا في هذا الموضوع، متردّدين بين لزوم الصمت أو مقابلة المعنيّين، إلى أن رأينا من الأفضل، لا بل من الواجب، استعمال حقّ الردّ كتابةً على نصّ مكتوب نُشِر ووُزّع منذ سنوات وما زال يوزّع، عسى أن نلفت انتباه الجمهور، من مؤيّدي الكتاب أو معارضيه، ليكونوا على بيّنةٍ من حقيقة مَن أُلصِقَت بهم تهمة الكفر وبأسلوب جارح. ونقولها بادئ بدء ونكرّر: لا نريد أن نثير ضجّة، إذ قد لمسنا في الآونة الأخيرة كيف قامت الدنيا ولم تقعد بعدُ، لأنّ الفنّان المشهور مرسال خليفة لحّن بعض عبارات من القرآن الكريم من دون أن يراعي الأصول الشرعيّة. لا نريد الانفعال السلبيّ ولا نريد الجدال، فهو لا يجدي. إنّما نبغي فقط بيان الحقائق، من منطلق الحوار البنّاء، آملين أن تُقفَل نهائيًّا أبواب المواقف التي تمسّ كرامة القريب، فيسود الاحترام، ونترك كلّ امرئ يعبد ربّه كما يشاء، فالله، على كلّ حال، هو الهادي وليس بمحتاج إلى مَن يذود عن كرامته بسهام الغمز

---

(٢) المنهل اللطيف، ص ٢٨٩.

واللمز، أو بسيوف أهل البطش والقتال في حروب دينيّة ولّى عهدها[٣].

وإنّنا، زيادةً منّا في الموضوعيّة، لن نبدأ وندافع عن أنفسنا بأنفسنا، بل ندع إخوةً لنا مسلمين يقولون للسيّد محمّد بن علويّ ما يرونه من هذا القبيل. فقد طالعنا منذ عدّة سنين، وفي العام ١٩٨١ على وجه التحديد، سلسلةَ مقالاتٍ نَشَرها في مجلّة العربيّ الكويتيّة المسلم المؤمن والعلّامةُ المدقّق فهمي هويدي، دافَع فيها عن الإسلام تجاه مفسديه، كما نافح عن غير المسلمين أمام مَن تهجّم عليهم من أتباع الإسلام، وسنستشهد في ما يلي بمقاطع طويلة من إحدى المقالات تلك، وعنوانها: **المسلمون والآخرون: أشواك وعُقد على الطريق!**[٤].

قال هويدي، لا فُضَّ فوه:

«تحتاج قضيّة المسلمين والناس إلى قدر من المصارحة، وقدر أكبر من المراجعة والتصحيح.

«ليس صحيحًا أنّ المسلمين في هذه الدنيا صنف متميّز ومتفوّق من البشر، لمجرّد كونهم مسلمين. وليس صحيحًا أنّ الإسلام يعطي أفضليّة للمسلمين ويخصّ الآخرين بالدونيّة. وليس صحيحًا أنّ ما كتبه أكثر الفقهاء في هذا الصدد هو دين ملزِم وحجج لا تردّ، إنّما هو اجتهاد يصيب ويخطئ.

«إنّ دعاوى التميّز على الآخرين، وتكريس هذا التميّز من جانب أكثر الفقهاء، إنّما تستخدم لغة ليست مقبولة دينًا، فضلًا عن أنّها لغة باتت محلّ إدانة في هذا العصر.

---

(٣) قال المسيح لبطرس رئيس رسُله لمّا استلّ سيفه دفاعًا عن معلّمه حين أعتقله اليهود: «إغمد سيفك، فكلّ مَن يأخذ بالسيف، بالسيف يهلك». وأردف أنّه، لو أراد، لسأل الله أن «يمدّني، الساعةَ، بأكثر من اثني عشر فيلقًا من الملائكة» (إنجيل متّى، ٢٦: ٥٢-٥٣).

(٤) العربيّ، الكويت، ١٩٨١، عدد فبراير (شباط)، ص ٤٩-٥٢. أمّا المقالات الأُخَر فهذه بعض عناوينها: «جسور مفتوحة في الأرض والسماء»، مارس (آذار) ١٩٨١، ص ٤٨-٥١؛ «هُم أصحاب حقّ ولسنا أصحاب فضل»، أبريل (نيسان) ١٩٨١، ص ٣٨-٤١؛ «أهل الذمّة: قراءة في النصوص»، مايو (أيّار) ١٩٨١، ص ٣٧-٤١؛ إلخ.

«(...) إنّ هناك خللًا أكيدًا في علاقة المسلمين بالآخرين، خللًا في التصوّر وفي الوسيلة وربّما في الهدف أيضًا. ومن المفارقات المدهشة، والمحزنة في الوقت ذاته، أنّ بيننا مَن لا يكفّ عن صبّ اللعنات على هؤلاء الآخرين، متهمًا إيّاهم بالكفر والضلال، بينما نحن جميعًا بتنا نعيش عالةً عليهم!

«لقد سمعت واحدًا من خطباء الجمعة اعتلى المنبر ليحدّثنا في أنّ المسلمين «خير أمّة أُخرجت للناس»، وذهب به الحماس حدًّا دفعه إلى أن يسفّه غير المسلمين جميعًا، ويتّهمهم بمختلف النواقص والمثالب، ثمّ يدعو الله في الختام - وحوله مئات من المصلّين يؤمنون - أن يدكّ بيوتهم ويزلزل عروشهم، ويفرّق شملهم ويهلك نسلهم وحرثهم!

«(...) شيء قريب من هذا سجّله الشيخ محمود أبو ريّة في كتابه **دين الله الواحد**، حيث روى أنّه شهد مجلسًا لبعض المشايخ، وجرى الحديث فيمن سيدخلون الجنّة ومَن سيحرمون منها فسألهم: وما قولكم في أديسون مخترع النور الكهربائي؟ فقالوا: إنّه سيدخل النار. فقال لهم الشيخ أبو ريّة: بعد أن أضاء العالم كلّه حتّى مساجدكم وبيوتكم باختراعه؟ فقالوا: ولو، لأنّه لم ينطق بالشهادتَين!

«فقال لهم: إذا كان مثل هذا الرجل العظيم وغيره من الذين وقفوا حياتهم على ما ينفع البشريّة جمعاء بعلومهم ومخترعاتهم، لا يمكن - بحسب فهمكم - أن يدخلوا الجنّة شرعًا، لأنّهم لا ينطقون بالشهادتَين، أفلا يمكن أن يدخلوها عقلًا بفضل الله ورحمته، ما داموا يؤمنون بخالق السموات والأرض؟ .. قالوا: ولا هذه!!

«وغير هذه القصّة وتلك، ففي حياتنا اليوميّة الكثير ممّا يمكن رصده في ذلك الإطار. ولعلّ بعضنا يذكر ما كتبته في العام الماضي مجلّات ناطقة باسم بعض الجماعات الإسلاميّة، داعية إلى مقاطعة دورة موسكو الأوليميّة، بحجّة أنّ الاشتراك فيها هو من قبيل «موالاة الكافرين» المنهى عنه شرعًا!

«(..) إنّ من الظلم الفادح أن يُحمّل ذلك كلّه على الإسلام، ومن الجهل المطبق أن يتعامل البعض مع هذه المقولات باعتبارها دينًا. فالدين الذي نعرفه هو ما أنزله الله في كتابه، وما أوحى به إلى نبيّه عليه

الصلاة والسلام، هو كلمة الله ووحيه سبحانه وتعالى. أمّا ما دون ذلك فهو في أحسن الفروض «فقه»، يؤخذ منه ويُرَدّ. وهو اجتهاد مارسه بشر، «وهم رجال ونحن رجال» كما قيل بحقّ.

«ومع ذلك فإنّ تلك الشواهد في مجموعها تطرح سؤالًا أساسيًّا هو: من أين جاء الخلل في علاقة المسلمين بغيرهم؟ هنا تقفز أمامنا أسباب عدّة، جديرة بالتأمّل...

• «منها أنّ هناك سوء فهم بالغًا لنصوص الكتاب والسنّة، ناشئ عن قراءة مبتورة لبعض النصوص مثل الآية: كنتم خير أمّة أُخرجت للناس، التي فُهمت على أنّها شهادة بالفوقيّة للمسلمين (لا يذكر أنّها معلّقة على شرط في الشقّ الثاني من الآية وهو: تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) (...).

• «ومنها أنّ هناك سوء تقدير بالغًا في التعامل مع تلك النصوص، التي بات بعضنا يقرؤها بصرف النظر عن ملابساتها، اعتمادًا على مقولة إنّ «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». وهي قاعدة فقهيّة يتبنّى القائلون بها الدعوة إلى إسقاط الأسباب، والتعامل مع النصّ مجرّدًا عن دوافعه - وهو نوع من القراءة المبتورة في الواقع - الأمر الذي أدّى إلى تثبيت وتعميم توجيهات وإجراءات كانت لازمة لتأمين الدعوة عند نشوئها. ومن قبيل تلك النصوص الآية ٣٩ من سورة الأنفال التي تقول: «وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة، ويكون الدين كلّه لله...»، وهي التي نزلت في مشركي مكّة والجزيرة العربيّة.

• «ومنها أنّ اجتهادات الفقهاء التي بين أيدينا الآن، صدرت أغلبيّتها الساحقة في القرون الأربعة الأولى للإسلام (المذاهب الأربعة لأهل السنّة عرفت قبل منتصف القرن الثالث الهجريّ). وتلك مرحلة كانت لها حساباتها وموازينها الخاصّة، التي لا يمكن تعميمها على بقيّة مسيرة التاريخ البشريّ، وعلى سبيل المثال فإنّ الإسلام عاش طوال تلك الفترة في مواجهة عنيفة وضارية مع أعدائه سواء في الجزيرة العربيّة عند نشوء الدعوة، أو القوى الكبرى في عالم ذلك الزمان (الروم والفرس) الأمر الذي كان مقبولًا معه آنذاك أن يقسم العالم في أقوال الفقهاء إلى دار الإسلام ودار الحرب أو الكفر (...).

• «ومنها أنّ الهزيمة الساحقة التي مُنِي بها المسلمون أمام الزحف

الغربيّ الذي أعقب انتصار الثورة الصناعيّة في القرن التاسع عشر، نتيجة لظروف الانحطاط السياسيّ التي كان يعيشها عالم الإسلام، هذه الهزيمة لم تستنهض في المسلمين روح التحدّي - بسببٍ من واقعهم السياسيّ والفكريّ - وإنّما ألقت بهم في تيه الإحباط واليأس، ممّا خلّف في الأعماق شعورًا بالمرارة والرفض. وهي حالة نفسيّة فريدة يمرّ بها المهزوم عادة، إذا لم يستطع أن يستجمع قواه ويردّ ضربة غريمه، فإنّه سرعان ما ينكفئ على ذاته ويندب حظّه، ويترجم ذلك في صورة كراهية للغريم وقطيعةً له.

«يضاف إلى مجموع تلك الأسباب التي نحاول أن نفسّر بها ظاهرة الخلل في علاقة المسلمين بغيرهم، سبب آخر يتعلّق بتكوين الشخصيّة العربيّة، ألقى بظلّه على السلوك في عالم الإسلام، ضمن آثار ما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة «تعريب الإسلام». وأعني بذلك شعور «الفوقيّة» الذي يخامر العربيّ منذ الأزل. وهو ما تسجّله بوضوح قصائد الفخر التي يحفل بها الأدب العربيّ، التي توحي لقارئها أنّ العرب هم فرسان البريّة الذين لا يقهرون، ومنبع الفضائل وشعب الله المختار.

«(. . .) لقد بات واجبًا أن تتضافر كلّ الجهود من أجل إزاحة تلك العقبات، ليس فقط تصحيحًا لواقع مختلّ، ولا لأنّ المسلمين صاروا بحاجة إلى الآخرين، ولا لأنّه أصبح مستحيلًا أن يتعزل المسلمون عن غيرهم في ظلّ ثورة الاتّصال التي يعيشها العالم الآن. . . فتلك الأسباب على أهمّيّتها لا تشكّل أولويّة في الدعوة الملحّة إلى ضرورة مصالحة المسلمين على غيرهم. إنّما السبب الأوّل والأهمّ هو أنّ هذا الواقع المختلّ يتناقض تمامًا مع الموقف الإسلاميّ الصحيح. ذلك أنّ كلّ انتقاص من قيمة الإنسان هو تشويه بالغ لتعاليم الإسلام، بل عدوان على حدود الله يجب أن يردّ!

«إنّ هناك حرمة يقرّها الإسلام لقيمة الخلق، للروح التي تسري في كائن حيّ، والتي هي «من أمر ربّي» بنصّ القرآن الكريم.

«وهذه الحرمة الواجبة الصيانة في التصوّر الإسلاميّ تمتدّ لتشمل مختلف مخلوقات الله، بما في ذلك الطيور والحيوانات. وليس من المبالغة في شيء أن نقول بملء الفم إنّ للحيوانات حقوقًا في الإسلام، يحاسب الله على التفريط فيها أو انتهاك حرماتها.

«(. . .) ومحمّد عليه الصلاة والسلام هو الذي روى لصحابته قصّة الرجل الذي سقى كلبًا ظمآنًا فشكر الله فغفر له، وسئل: أئن لنا في البهائم أجرًا يا رسول الله؟ فكان جوابه: في كلّ كبد رطْبة أجرٌ!

«وهو الذي لم يكفّ عن الدعوة إلى احترام مخلوقات الله، فيقول في الحديث الشريف: إنّ الله كتب عليكم الإحسان في كلّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة (التمثيل بالجسد محظور في الإسلام)، وإذا ذبحتم (حيوانًا أو طائرًا) فأحسنوا الذبحة، وليستحدّ أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته.

«(. . .) وإذا كانت تلك نظرة الإسلام إلى عامّة خلق الله، فما بالكم بخاصّة المخلوقات وأرفعها مقامًا: الإنسان؟

«إنّ الكتابات الإسلاميّة التي تعالج موضوع الإنسان من قريب أو بعيد، لا تكفّ عن ترديد عبارات التكريم والاستخلاف التي يحفل بها القرآن الكريم. وهي ترسم صورة رائعة بحقّ لقيمة هذا المخلوق العظيم، التي تحدّد ملامحها العديد من الآيات، في مقدّمتها قوله تعالى: ولقد كرّمنا بني آدم، وحملناهم في البرّ والبحر، ورزقناهم من الطيّبات، وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلًا (الإسراء - ٧٠). لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم (التين - ٤). ولقد خلقناكم ثمّ صوّرناكم ثمّ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم (الأعراف - ١١). وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفةً (البقرة - ٣٠). فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي، فقعوا له ساجدين (الحجر - ٢٩) إلى آخر الآيات في هذا السياق.

«إنّ تلك الآيات التي تمجّد الإنسان وتُعلي مرتبته فوق كلّ المخلوقات، تتناول الإنسان من حيث هو تكوين بشريّ، وقبل أن يصبح مسلمًا أو نصرانيًا أو يهوديًا أو بوذيًا، وقبل أن يصبح أبيض أو أسود أو أصفر. .

«والمدهش في الأمر أنّ أكثر الكتابات الفقهيّة تكاد توحي لقارئها أنّ هذا المجد وتلك الحفاوة القرآنيّة من نصيب المسلمين دون غيرهم، رغم أنّ النصوص القرآنيّة شديدة الوضوح في هذه النقطة بالذات، فهي تارة تتحدّث عن «الإنسان» وتارة تتحدّث عن «بني آدم»، ومرّات أخرى توجّه الحديث إلى «الناس». وهذا التعميم لا تخفى دلالته على أيّ عقل

منصف ومدرك للغة الخطاب في القرآن الكريم، التي تستخدم موازين للتعبير غاية في الدقّة، تحسب بها متى يكون الخطاب للإنسان وللناس بعامّة، ومتى يوجّه الكلام للمؤمنين والمسلمين قبل غيرهم.

«حقًّا، فإنّه ليس هناك فيما أعلم كتاب فقهيّ يقصر التكريم في المواضع التي نحن بصددها على المسلمين دون غيرهم صراحة. ولكن المقطوع به أنّ أكثر الكتب الفقهيّة تعامل غير المسلمين عندما يتعلّق الأمر بأحكام المعاملات - دعك من العقائد والعبادات! - بقدر من «الدونيّة» لم يعد يليق بكرامة الإنسان، التي أثبتها القرآن بجلاء، حتّى صارت بمثابة وسام على صدره يعتزّ به، فضلًا عن أنّها وسام على صدر الإسلام ذاته، ليس لأحد أن ينتزعه أو ينال منه.

تِلكُم أقوال الأستاذ فهمي هويدي تجيب، ببليغ الكلام وقوّة الحجّة وسداد المنطق، عن طروحات السيّد الحسنيّ. وكنّا نودّ لو لم نختصر الاستشهادات، إلّا أنّ خشيتنا الإطالةَ حالت دون المراد. وقد لا نكون بحاجة إلى زيادة شيء على ما ورد في مقال العربيّ[٥]، إلّا أنّنا سندلو بدلونا أيضًا، ليُسْمَع صوت الجار بعد صوت أهل الدار، فتتنوَّع المصادر وتعمّ الفائدة.

فليُسمح لنا إذًا بأن نعود إلى نصّ السيّد الحسنيّ ونردّ على اتّهاماته ببعض البراهين الإضافيّة:

ردّنا على اتّهامات السيّد الحسنيّ

١. «كلّ مَن لا يدين بالإسلام، فهو في نظر الإسلام كافر شقيّ»

لماذا التعميم هذا؟ فإن عدنا إلى القرآن الكريم نفسه لوجدنا أنّه لا يوافق قول صاحب التهمة. أما ورد في سورة البقرة (الآية ٦٢): ﴿إنّ

(٥) وبالرغم من ذلك نحيل القارئ على مقابلة قامت بها صحيفة نهار الشباب (العدد ٣٤٠، تاريخ ٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩، ص ٣٢-٣٣) مع العلّامة السيّد محمّد حسن الأمين يبيّن فيها فضيلتُه، في ما يبيّن، وبحججٍ نيّرة، ظُلْمَ مَن يكفّر سواه وينسب إلى تعليم الإسلام ما هو منه براء.

الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين مَن آمَنَ باليوم الآخِرِ وعمل صالحًا فلهم أجْرُهم عند ربّهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يَحزَنون﴾؟

وقد جاء أيضًا في سورة آل عمران (الآية ٥٥): ﴿إذ قال الله يا عيسى إنّي مُتوفّيك ورافِعُكَ إليّ ومُطهرُك من الذين كَفروا وجاعلُ الذين اتّبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة﴾.

وفي سورة آل عمران أيضًا (الآيات ١١٣ إلى ١١٥) ما يُبعد عن أتباع الدين المسيحيّ تهمة الكفر: ﴿من أهل الكتاب أُمّة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخِرِ ويأمرون بالمعروف ويَنْهَوْن عن المنكَر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين، وما يفعلوا من خير فلن يُكفَروه والله عليم بالمتّقين﴾.

أفلم يدرِ حضرة السيّد الحسنيّ أنّ المسيحيّين يصلّون ويسجدون ويؤمنون ويسارعون إلى أعمال الخير والمحبّة، حتّى محبّة أعدائهم ليقتدوا بالله خالقهم الرحيم الذي «يُطلع شمسه على الأشرار والأخيار» (إنجيل متّى ٥: ٤٥)، وليعملوا بتوجيه المسيح الذي حرّضهم على عدم كيل التُهم جزافًا ولا تحقير سواهم، إذ أعلن: «مَن قال لأخيه يا أحمق، استوجب حكم المجلس» (متّى ٥: ٢٢).

إلى ذلك، أفلم يتنبه حضرة السيّد إلى ما ذكرته الآية القرآنيّة الكريمة التي أوردناها قبلًا من أنّ ﴿ما يفعلوا من خير فلن يكفروه﴾؟ فالله سبحانه، الرحمٰن الرحيم، والعادل المنصف، يعاملنا بحسب أفعالنا ونوايانا، ولن يكفّرنا إن كنّا من الساعين إلى الخير. أمّا الإيمان، فهو هبة مجّانيّة منه تعالى: فما ذنب مَن لم يدر بحقائق الدين أو مَن لم يقتنع، عن حسن نيّة، بما عُرض عليه من هذا الدين أو ذاك؟ هل أُكفِّر، أنا المسيحيّ، مَن لم يقتنع ببراهيني التي بها أبيّن «حقيقة» معتقدي؟ لا، هذا لا يجوز، فالإيمان لا يُبيَّن كما تُبيَّن المعادلة الحسابيّة، والله وحده هو الديّان، «الفاحص عن الكلى والقلوب» (رؤيا يوحنّا ٢: ٢٣).

٢. الكنيسة تحترم الإسلام والمسلمين

ومن تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة في هذا الصدد ما ورد (العامَ ١٩٦٥) عن المجمع الفاتيكانيّ الثاني في بيانه حول **علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة**، حيث جاء: «إنّ جميع الشعوب يؤلّفون أُسرةً واحدة: فهم جميعهم من أصل واحد (...) ولهم جميعًا غاية قصوى واحدة وهي الله الذي يبسط على الجميع كَنَف عنايته وآيات لطفه ومقاصده الخلاصيّة (...). لا جَرَم أنّنا، منذ أقدم الأزمنة حتّى يومنا هذا، نجد عند مختلف الشعوب حساسيّةً بالقوّة الخفيّة الحاضرة في مجرى الأشياء وأحداث الحياة البشريّة، بل نصادف أحيانًا الاعتراف بإله أسمى، بل بأب. وإنّ هاتين الحساسيّة والمعرفة تؤثّران في حياتهم تأثيرًا دينيًّا بالغًا» (...).

ويتابع البيان: «والكنيسة الكاثوليكيّة لا تنبذ شيئًا ممّا هو في هذه الديانات حقٌّ ومقدَّس، وتُولي تقديرها باحترام صادق، هذه الطرق المسلوكة في العمل والحياة وهذه القواعد والتعاليمَ التي، وإن اختلفت في أمور كثيرة عمّا تقول به هي وتعلّمه، تحمل، غير مرّة، قبسًا من شعاع الحقيقة التي تنير جميع الناس». هذا في ما يختصّ بالديانات غير المسيحيّة على العموم.

أمّا في ما يتعلّق بالمسلمين، فيقول البيان: «وتنظر الكنيسة أيضًا بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد، الحيَّ القيّوم، الرحمٰن القدير الذي خلق السماء والأرض وكلّم الناس. إنّهم يسعون بكلّ نفوسهم إلى التسليم بأحكام الله (...). ولئن كان قد وقع، في غضون الزمن، كثير من المنازعات والعداوات بين المسيحيّين والمسلمين، فإنّ المجمع يحرّضهم جميعًا على نسيان الماضي، والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم في ما بينهم (...)»[٦].

---

(٦) النصّ مقتبس من طبعة منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه وبيروت، ١٩٩٢.

٣. مبادرات حوار وتلاقٍ

من منطلق موقف الاحترام والانفتاح هذا، قامت، في لبنان على سبيل المثال، مبادرات يطيب لنا أن نذكّر بها.

ففي منتصف الستّينيّات، أي منذ أكثر من ثلاثين سنة، أمّنت ثانويّة الرهبانيّة اليسوعيّة في بلدة الجمهور، قرب بيروت، تعليم الديانة الإسلاميّة لتلامذتها المحمّديّين، فكان أحد المشايخ الفضلاء يأتي كلّ أسبوع ويجتمع بالطلّاب في رحاب المدرسة وذلك بعلمٍ من أوليائهم وموافقتهم وتقديرهم البادرة.

وفي أثناء الحرب اللبنانيّة التي كادت أن تودي بالحجر والبشر، وفي خضمّ تيّارات التباعد والتقاتل، قامت جامعة القدّيس يوسف اليسوعيّة بإطلاق مراكز لها في المناطق ذات الأغلبيّة الإسلاميّة (طرابلس، صيدا، البقاع) إيمانًا منها بضرورة التعايش والتوادّ. كما أنّها احتضنت في العام ١٩٧٨ أوّل معهد أُسّس في لبنان للدراسات الإسلاميّة المسيحيّة، أسّسه راهب يسوعيّ هو الأب أوغسطين دُوبره لاتور وصديقه الدكتور هشام نشّابه، أحد وجهاء المسلمين ومثقّفيها في بيروت. ومنذ التاريخ ذاك راحت المعاهد المماثلة تتكاثر، فأُسّس في السنوات الستّ الأخيرة معهد في حريصا بإدارة المُرَسّلين البولسيّين، وواحد في جامعة البلمند الأرثوذكسيّة، وواحد في الجامعة الأنطونيّة، وجميعها يرعى المحاضرات والدروس واللقاءات المشتركة بين العلماء والحكماء والطلبة المسيحيّين والمسلمين.

٤. عمليًّا، معظم المسلمين يبادلون المسيحيّين الثقة والاحترام

فوالحالة هذه، هل يجوز، يا حضرة السيّد الحسنيّ، أن ترشقنا بتهمة الكفر؟ وبعد ما قلناه، «هل يرضى بهذا عاقل»، على حدّ تعبيرك أنت؟ ثمّ، ما رأيك، أنت الذي يقول: «لا يجوز لمسلم يؤمن بالله ورسوله ﷺ ويغار على دينه، أن يتلقّى ما يصدر عنهم (النصارى) بثقة واطمئنان وحسن ظنّ»؛ ما رأيك بهؤلاء المسلمين الفاضلين الذين يثقون بنا

ويتعاونون معنا، إن في المجالات الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة أو الثقافيّة؟[٧] ما قولك بالذين يقيمون الحوارات الوديّة مع رؤساء الدين المسيحيّين على جميع الأصعدة[٨]. وما رأي السيّد الحسنيّ بالنداء الذي وجّهه في أواخر تشرين الأوّل/أكتوبر الماضي، الرئيس الشيشانيّ والإسلاميّ المتشدّد أصلان مسخادوف إلى البابا يوحنّا بولس الثاني ليتدخّل لإنقاذ تشيتشينيا، قال: «باسمكم نطلب من كلّ العالم المسيحيّ التدخّل لإنقاذ الشعب الشيشانيّ من مجزرة جديدة. إنّنا نوجّه إليكم هذا النداء بعدما تولّد لدينا اقتناع تامّ بأنّ العالم الإسلاميّ غير مبال بمأساتنا»؟[٩] هل يُعْقَل أن يلجأ الرئيس مسخادوف إلى «الكافر» رئيس الكنيسة الكاثوليكيّة لو لم يكن مستعدًّا لأن «يتلقّى ما يصدر عنه بثقة واطمئنان وحسن ظنّ»؟ أجل، فقد خبر مسخادوف وسواه من الرؤساء المسلمين المنصفين أنّ ما من رئيس دولة في الدنيا وقف للدفاع عن المظلومين كما وقف رأس الكنيسة الكاثوليكيّة. فلتُراجع، مثلًا، مبادراته المستمرّة للدفاع عن شعب العراق المظلوم. وإن كان البابا يوحنّا بولس الثاني يُعَدّ كافرًا في نظر السيّد محمّد الحسنيّ، فهو، في نظرنا ومنطقنا، وبدون أيّ شكّ لدينا، لا «شقيّ» ولا «ضالّ خاسر»! بل إنّه سعيد لأنّه يعطي، وينير سبيل كثير من الضالّين، وهو بذلك رابح أجرًا عظيمًا. وهنيئًا

(٧) نشرت مجلّتنا المشرق في السنوات التسع الأخيرة، منذ عودتها إلى الظهور، عددًا كبيرًا من المقالات بقلم علماء مسلمين محضونا ثقتهم، فألّفوا دراسةً وبحثًا ومحاورةً. أطلب على سبيل المثال: ١٩٩١: ص ٢٨٣-٣٠١، ٣١٧-٣٢٩؛ ١٩٩٣: ٩٥-١٣٠؛ ١٩٩٤: ٨٣-١١٤، ١٥٣-١٧٤، ٣٦٥-٣٨٨، ٣٨٩-٤١٩؛ ١٩٩٥: ١٣٩-١٥٦، ٣٢١-٣٤٢، ٤١١-٤٣٠؛ ١٩٩٦: ٢٥-٤٨، ٤٩-٧٢، ١٨٥-٢١٤؛ ١٩٩٧: ١١٧-١٣٤، ١٤٣-١٨١، ٣٩٥-٤٢٦، ٤٢٧-٤٤٠، ٤٧٧-٥١٨؛ ١٩٩٨: ٧٣-٨٣، ٢٣٩-٢٤٩، ٣٠٧-٤٧٢، ٤٠٩-٤٤٠؛ ١٩٩٩: ١٥٩-١٨٣، ٣٤٣-٣٥٠، ٤٨٣-٤٩١...

(٨) لقد ذكرنا على صفحات المشرق بالذات (عدد تمّوز - كانون الأوّل/يوليو - ديسمبر ١٩٩٣) كيف انطلق الحوار الإسلاميّ-المسيحيّ في لبنان بُعَيد انتهاء الحرب (ص ٣١٥-٣٢٨)، وما زالت لقاءات التعارف والتعاون مستمرّة في هذا البلد وفي سواه من البلدان، والحمد لله.

(٩) راجع جريدة النهار، الجمعة ٢٩/١٠/١٩٩٩، ص ١٥.

لنا وللناس قاطبةً بمثل «الكافر» هذا الذي يدفعه إيمانه الصادق إلى القيام بما يقوم به.

كتاب آخر يتّهمنا بالكفر ويشنّع علينا

وما كنّا لنطيل الكلام لدفع تهمة الكفر عن المسيحيّين لو صدر ذلك الغمزُ من قناتنا عن كتاب السيّد محمّد بن علويّ وحده. ولكن وقع بين يدينا في الآونة هذه أيضًا كتاب آخر لمصنّفه السيّد عدنان ياسين، عنوانه **عيسى المسيح والحقيقة وأمّه مريم الصدّيقة**، صدر في بيروت بطبعته الأولى في شوّال ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

صحيح أنّ المؤلّف هذا ظهر منذ نحو أربعة عشر عامًا، في حقبة كان حبل الأمن في لبنان مضطربًا، ولكنّ الكتاب ما زال بين أيدي الناس في بيروت، وما زال يوجِّه إلى المسيحيّين اتّهامات خطيرة نريد أن نلفت الانتباه إليها، لا لإثارة الجدل ولا النعرات، حاشا، فإنّنا نكرّر أنّ سلاحنا الوحيد هو المحبّة في إطار إحقاق الحقيقة، ولا نريد إلّا إيقاف مثل تلك التصرّفات.

لن نخوض في جميع ما يسوقه صاحب الكتاب المذكور معلنًا باستمرار أنّ الشياطين لعبت بعقولنا لتغوينا، بل سنتوقّف على مقطع واحد منه فقط، ورائدنا ما قاله هو عن نفسه: «لسنا من الذين يريدون بعملهم هذا إثارة النعرات الطائفيّة والبلبلات المذهبيّة، لكن يجب علينا أن نكشف الحقائق للخلائق خوفًا من الملامة يومَ التلاقي» (ص ٧-٨).

فقد ورد في الصفحة ٦٥، بعنوان نصيحة، كلام خاطب به الكاتبُ المسيحيَّ الذي يدعوه إلى الرجوع عن ضلاله، قال:

«فلا يستنكِرْ مَن يقرأ رسالتنا هذه ويقول في نفسه: كيف أتركُ ما أنا فيه من الزعامة والجاه، وكيف أخالِف عقيدة آبائي وأجدادي وأصحابي وعشيرتي القائلين بألوهيّة المسيح، فأُحرَم من أموالهم (...)؟ وكيف أتخلّى عن شرب الخمور وأكل لحم الخنزير، والتلذّذ بالنساء والفتيات (...)؟.

يُشفق الكاتب على المسيحيّين ساخرًا لأنّهم يشربون الخمر ويأكلون لحم الخنزير، في حين يحرّم الإسلام تناول هذا وذاك. أنت حرّ، يا حضرة الأستاذ عدنان ياسين، في اتّباع تعاليم دينك، ونحن نحترم معتقدك، ولا ننظر إليك بدونيّة بسبب ما يحلّله لك دينك في أمور يحرّمها ديننا، في باب الزواج على سبيل المثال. وكما أنّ معتقدك أمر جدير بكلّ احترامنا وإن كنّا لا نعتنقه، فمعتقدنا يستحقّ أيضًا أن تحترمه ولا تستخفّ به. ألم تتنبه إلى ما ورد في القرآن الكريم: ﴿لا يسخر قومٌ من قوم عسى أن يكونوا خيرًا منهم﴾ (الحجرات، الآية ١١)؟ أضف إلى ذلك أنّ ديننا لا يحلّل الأمور جزافًا، وحججه العقليّة والإيمانيّة بليغة: فإذا شربنا الخمرة وأكلنا لحم الخنزير فلأنّ السيّد المسيح نسخ ما بليَ من تعاليم العهد القديم التي جاءت في التوراة، وذكّرنا بصحيح ما ورد في أوّلها، إذ كُتِب، بعد ما رُوِي من خَلق الله العالمَ بجماده وحيوانه: «ورأى الله جميع ما صنعه، فإذا هو حسن جدًّا» (تكوين ١: ٣١؛ وكذلك ١: ١٠، ١٢، ١٨، ٢١، ٢٥). أجل نحن نرى أنّ الله لا يستطيع أن يخلق إلّا ما هو حسن. والخنزير هو من خلق الله ولا نرى أنّه أوسخ من الدجاجة التي كثيرًا ما تقتات من أكوام القمامة، ومَثَل عاميّ مأثور طريف يقول: «كلّ ديك على مزبلته صيّاح»! وماذا نقول في الخمرة التي لم يتورّع السيّد المسيح نفسه من تناولها مع تلاميذه - الحواريّين - في عشائه الأخير معهم؟ وهو شراب قد يفيد إذا تناوله المرء باعتدال، ويضرّ حتمًا إذا ما بُولِغ في احتسائه، شأنه شأن الكثير الكثير من الأمور كالدخان أو المسكّنات نفسها، أو الطعام والنوم. وهل نحرّم استعمال السلاح لأنّه يقتل أحيانًا؟ فما القول عنه أداةً للدفاع عن النفس؟

ولكن ما يثير انزعاجنا جدًّا ويدعو إلى الامتعاض ويستوجب شديد الاستنكار، هو قول المؤلّف - سامحه الله! - إنّ المسيحيّين يتلذّذون بالنساء والفتيات.

المسيحيّون يتلذّذون بالنساء والفتيات؟!

لا، أبدًا! من أين جئتَ، يا صاح، «بالحقيقة» هذه؟ (وهل ندعو حقيقةً ما هو محض اختلاق وتجنٍّ؟) وفي أيّ من كتبنا وردت؟ فهل قرأتَ الإنجيل كما هو مطلوب إليكَ عندما تحكم علينا في الأمور هذه؟ إذن لوجدتَ ما قاله السيّد المسيح: «طوبى لأطهار القلوب فإنّهم يشاهدون الله» (متّى ٥: ٨)؛ ثمّ: «سمعتم أنّه قيل: لا تزنِ. أمّا أنا فأقول لكم: مَن نظر إلى امرأة بشهوة، زنى بها في قلبه. فإذا كانت عينك اليمنى سبب عثرة لك، فاقلعها وألقِها عنك» (متّى ٥: ٢٧-٢٩)؛ ثمّ أيضًا: «مَن طلّق امرأته وتزوّج غيرها فقد زنى عليها. وإن طلّقت المرأة زوجها وتزوّجت غيره فقد زنت» (مرقس ١٠: ٨).

فهل علّمنا السيّد المسيح أن نتلذّذ بالنساء والفتيات، هو الذي دعانا إلى الطهارة التامّة، فلا نخطئ حتّى بالفكر؟ وطلب أن نحاسب أنفسنا بصرامة في هذا الشأن خشية التشكيك، وأن نقدّس شريعة الزواج متمسّكين بعدم انفصامه، مذكّرًا إيّانا بما جاء في التوراة أنّ «ما جمعه الله لا يفرّقه إنسان» وعلى المرء أن يلزم امرأته الوحيدة[١٠]. فهل يُعقل، والحالة هذه، أن نكون أمينين على إنجيلنا الطاهر لو تهافتنا على النساء واقتنينا السراري؟

ويا سيّدي الغيور على نقاوة ديننا، كيف تجسر وتتّهمنا بالسعي إلى التلذّذ بالنساء، نحن الذين شدّد معلّمهم البتول على البتوليّة التي منها انبثقت الرهبانيّة؟ فلا جَرَم أنّ الإسلام لا يقبل لنفسه بالرهبانيّة، ولكنّه يُشيد بالرهبان البتولين، إذ ورد في القرآن الكريم ما بات معروفًا لدى

(١٠) «دنا بعض الفرّيسيّين وسألوه ليحرجوه: هل يحلّ للزوج أن يطلّق امرأته؟ فأجابهم: بماذا أوصاكم موسى؟ قالوا: إنّ موسى رخّص أن يُكتب لها كتاب طلاق وتُسرَّح. فقال لهم يسوع: من أجل قساوة قلوبكم كتب لكم هذه الوصيّة. فمنذ بدء الخليقة «جعلهما الله ذكرًا وأنثى، ولذلك يترك الرجل أباه وأمّه ويلزم امرأته ويصير الاثنان جسدًا واحدًا، فلا يكونان اثنين بعد ذلك، بل جسد واحد. فما جمعه الله فلا يفرّقنّه الإنسان» (مرقس ١٠: ٢-٩).

القاصي والداني: ﴿ولتَجِدَنَّ أقربهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى، ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهم لا يستكبرون﴾ (المائدة ٨٢).

هل يسعى إلى الملذّات الشهوانيّة هؤلاء الألوف المؤلّفة من الرهبان والراهبات، والبتولين والمحصّنين والمحصّنات، الذين سمعوا دعوة المسيح وخصّوه بحبّهم، واستشهد عدد منهم في سبيل الحفاظ على طهارتهم، وكرّسوا حياتهم لخدمة المعذّبين المحرومين (كالأمّ تريزا)، والبرص (كالأب دميان الذي قضى بالجُذام وهو يخدم المجذومين)، وماتوا عوضًا عن سواهم (كالأب مكسيمليان كولبه في معسكر نازيّ إبّان الحرب العالميّة الثانية)، وهذه نقطة في خضمّ لا حدّ له.

وعليه، نأمل من الأستاذ عدنان ياسين، إن أعاد طبع كتابه، أن يُسقط منه تلك الأقوال التي أطلقها جزافًا، ويعرف أنّه إن ساءت سلوك بعض مَن يُدْعَون مسيحيّين - بحسب بطاقة الهويّة - فهم الشواذّ لا القاعدة، ولا تخلو ديانة في العالم من أتباع يتصرّفون على غير ما تدعوهم إليه شريعتهم. ونقول لصديقنا في ختام كلامنا إليه: لقد أخطأتْ سهامُك والأولى بك وبكلّ مَن يتّقي الله ألّا يتّهم أحدًا: «لا تدينوا لئلّا تُدانوا»، هذا ما قاله معلّمنا، وزاد وشدّد: «كما تدينون تُدانون (...) لماذا تنظر إلى القذى في عين أخيك؟ والخشبة التي في عينك أفلا تأبه لها؟»[١١]

الخاتمة

ربّ قائل: «ما بالك أثرتَ المسألة هذه، وأبرزتَها على هذا النحو؟ فالكاتبان لم يبتغيا الإساءة، وجلّ ما فعلاه أنّهما نقلا معتقد المسلمين، فهو الذي يكفّر المسيحيّين، وعلينا أن نسلّم بمعتقد الآخرين لأنّه واقع راهن، سواء كان لنا أو علينا».

---

(١١) متّى ٧: ١-٣.

نقول ونكرّر ما سبق أن أعلنّاه: نحن نحترم عميق الاحترام معتقد جميع الناس، إلى أيّ ديانة انتموا. ولكن لا نقبل اللهجة التي سِيقَ بها القول بكفرنا - المزعوم بحسب معتقدنا. فمعروف أنّ اللهجة تَنحى بالمعنى إلى حيث تريد. وما أسرف في تعداده السيّد محمّد بن علويّ تعدّى عتبة الاعتدال وغلّب الانفعال على الموضوعيّة في عدد من العبارات. وقد أظهرنا له كيف أنّ علماء ومثقّفين من الذين يشاطرونه المعتقد لا يشاطرونه أقواله، ويدعون إلى تبديل النظرة والسلوك[١٢].

ثمّ إنّنا مستاؤون من أقوال السيّد العلويّ المكّيّ لأنّها نُشرت في لبنان، البلد الذي قطع، في تلاقي المسلمين والمسيحيّين، مراحل وأشواطًا في السنوات الأخيرة، ومن الأفضل ألّا تُنقَل إليه التيّارات المتعصّبة، ليظلّ موئل الحرّيّات وموطن التسامح والمحبّة، وبذلك يؤدّي شهادة للعالم أجمع[١٣]. وفي ما يتعلّق بأقوال السيّد عدنان ياسين، سامحه الله، فإنّ ما يمنحها «الأسباب التخفيفيّة» أنّها أُطلقت منذ ثلاث عشرة سنة، ولو صدرت اليوم لتحرّك القضاء لمحاكمة صاحبها كما تحرّك منذ شهرين في قضيّة مرسال خليفة. ورجاؤنا، على كلّ حال، أن يسحب المؤلّف كتابه من الأسواق لأنّه ظالم مهين.

وإنّنا، في نهاية المطاف، نقول: وددنا لو لم نُضطرّ إلى كتابة ما كتبنا، لأنّ قول الحقيقة مرّ المذاق لقائله وسامعه، ونحن لا نبغي للآخرين

---

(١٢) لا شكّ في أنّ القارئ اللبيب لاحظ أنّنا اكتفينا، لإبانة طرحنا، بالاستشهاد بردّ ورد على لسان أحد المسلمين، وبإيراد آياتٍ من القرآن الكريم عينه، وبذكر وقائع من الحياة الراهنة. أمّا البراهين الفلسفيّة واللاهوتيّة فضربنا عنها صفحًا لعدم الإطالة من جهة، ولأنّ الجدال الفكريّ لا يجدي في مناسبة كالتي نحن فيها.

(١٣) درجت مجلّة التقوى، الصادرة في لندن، على نشر المقالات التي تنعت فيها المسيحيّين بالكفر (أطلب، مثلًا، عدد جمادى الثانية ورجب ١٤٢٠هـ (٦ أكتوبر ١٩٩٩)، ص ١٢-١٣). وأصحابها يستفيدون من الحرّيّة التي ينعم بها، في إنكلترا، البلد المسيحيّ بأغلبيّته الساحقة، أتباع جميع الأديان ومنهم المسلمون. والإنكليز لا يُولون تُهم تلك المجلّة اهتمامًا، كما نحن لا نوليها مزيدًا من الاهتمام، ثقةً منّا بأنّ الحقيقة تدافع عن نفسها بنفسها، ولأنّ الأمر بعيد، نوعًا ما، عن لبنان. أمّا أن تثار الحساسيّات في بلدنا الذي ما كاد يتعافى من حربه، فهذا لا يجوز.

إلّا الخير ولا رائد لنا إلّا المحبّة. ومعروف عنّا وعن المجلّة التي نكتب فيها الآن مقالنا هذا، أنّنا من عشّاق الحوار والداعين إليه[١٤].

وإن نحن لم نسكت على ما ساقه في حقّنا كتابا السيّدين محمّد الحسنيّ وعدنان ياسين، فلكي لا يُعَدّ سكوتنا علامة الرضى عمّا جرى. وإن عاتبنا فلأنّ «العتاب صابون القلوب» على حدّ القول المأثور. ومعلّمنا السيّد المسيح، البريء الذي قَبِل العذاب ليبيّن لنا ما تؤول إليه فظاعة الشرّ والخطيئة، لم يصمت عندما ضربه خادم رئيس الكهنة بدون سبب مقنع، فقال له: «إن كنتُ أسأتُ في الكلام: فبيّن الإساءة، وإن كنتُ أحسنتُ في الكلام، فلماذا تضربني؟»[١٥]

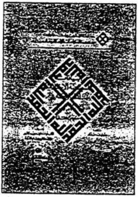
وكما رفعنا صوتنا للاحتجاج المسالم، على نحو ما فعل المسيح، نقتدي به أيضًا ونحن نختتم المقال. فلقد أوصانا في مناسبات كثيرة أن نغفر لمَن أساء إلينا، لا بل أن ندعو لمَن أهاننا. ونحن نمتثل، وندعو لمَن تهجّموا علينا، ونسأله تعالى أن يساعد الجميع على سلوك درب الأخوّة الصادقة، إنّه الحقّ والمحبّة، إنّه المجيب.

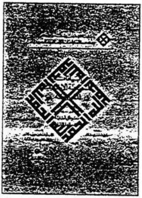
---

(١٤) أطلب، شهادةً على ذلك، المقالة التي سبق أن ذكرناها في الحاشية ٨، ومقالة أخرى شبيهة بها (المشرق، ١٩٩٩، ص ١٠٥-١١٨) وما ردّدناه في تمهيد ترجمتنا إلى العربيّة كتابَ الأب توماس ميشال الذي حوى محاضرات له في الإيمان المسيحيّ ألقاها بكلّيّة الشريعة الإسلاميّة في أنقرة. فقد قلنا آنذاك: «لا سبيل إلى العيش بسلام مع الآخرين، ولا مجال لمحبّتهم، بدون معرفتهم (...) ولا بدّ للمسيحيّ العربيّ من معرفة أخيه المسلم، رفيق عيشه، ولا مناص للمسلم العربيّ من معرفة أخيه المسيحيّ، ابن وطنه». ودعونا إلى «مزيد من البحث لاكتشاف ما عند إخوة لنا في التوحيد من غنًى وعمق إيمان يستوجب الاحترام» (الأب توماس ميشال اليسوعيّ، مدخل إلى العقيدة المسيحيّة، نقله إلى العربيّة الأب كميل حشيمه، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٧).

(١٥) يوحنّا ١٨: ٢٣.

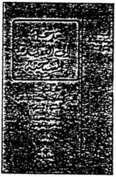
صدر عن دار المشرق













بناء المواطنيّة في لبنان

إشراف وليد مبارك، أنطوان مسرّة، سعاد جوزيف

منشورات الجامعة اللبنانيّة - الأميركيّة وفريدريش إيبرت شفتونغ، ١٩٩٩، ٢٨٨ صفحة

يتضمّن هذا الكتاب وقائع الندوة الدوليّة التي عقدتها الجامعة اللبنانيّة - الأميركيّة بالتعاون مع مؤسّسة فريدريش إيبرت وأوكسنام وجامعة كاليفورنيا، في موضوع ظاهره بسيط وباطنه معقّد، ألا وهو بناء المواطنيّة في لبنان.

وقائع الندوة ومداخلاتها المنشورة في الكتاب جاءت في بابَين بعد مقدّمة، وفي نهاية المصنّف خاتمة هي ثبت لحوار حول الموضوع، وكأنّه موضوع لا ينتهي الحديث فيه، وكلمة ختاميّة في الدولة والمجتمع المدنيّ. في مداخلات المقدّمة، إشارة إلى الخلل الذي يصيب النظام السياسيّ اللبنانيّ، من زاوية الطائفيّة مثلًا، وتأثير ذلك في المواطنيّة، وقد تحدّدت بأنّها الهويّة المشتركة لمَن قبلوا بواقع الحقوق والواجبات والقوانين، في حين أنّ الديمقراطيّة اللبنانيّة هي تجربة لا بدّ من الحفاظ عليها، لأنّها مدخل قانونيّ سياسيّ إلى الحفاظ على تلك الهويّة. وتقول المقدّمة بواقع الخصوصيّة اللبنانيّة بالنسبة إلى المواطنيّة كمقولة تتجاوز الخصوصيّات من دون أن تلغيها، ويبقى التحدّي في التزاوج بين تلك المواطنيّة (الحالة العامّة) والخصوصيّة وما تتضمّنه من شأن محدود.

وإذا كان الباب الأوّل، في سائر المداخلات، يتطرّق إلى المواطنيّة من زاوية الإشكاليّات المختلفة، كأزمة الدولة (دنيز كانديوتي)، وعلاقة المواطنيّة بالقِيَم المدنيّة وتفاعلهما (إيليّا حريق)، وقضيّة التجنيس والجنسيّة في لبنان (عصام نعمان)، وقضايا الحرّيّات الإعلاميّة والعامّة (إيلي ساميا)، فإنّ قضيّة المواطنيّة، في الباب الثاني، تصبح قضيّة التربية المواطنيّة أو التربية على المواطنيّة وواقعها على الصعيد النفسيّ (سعاد جوزيف)، واكتشاف ما هو دون المواطنيّة (أنيسة الأمين)، وفلسفة المناهج الجديدة للتربية الوطنيّة في لبنان (أنطوان مسرّة). ولا ينسى هذا الباب معالجة الموضوع عبر واقع المدرسة في لبنان.

يبقى أنّ هذه الأعمال هي دعوة إلى التحسّس بأنّ حصول المواطن على حقوقه في مختلف المجالات لن يأتي عن طريق العمل الفرديّ وحسب، بشكل مباشر، بل بإعطاء التمثيل الديموقراطيّ حقّه، والثقة بأنّ السلطة التي تأتي بواسطته هي منه وله.

أ. س. دكّاش

La vérité de l'homme au croisement des cultures
Essai sur Sélim Abou
par Jad Hatem
Cariscript, Paris, 1999, 79 pages

حقيقة الإنسان في ملتقى الثقافات
تأليف جاد حاتم

يتألّف هذا الكتاب من ثلاثة فصول، يهدف المؤلّف من خلالها إلى أن يستخلص الافتراضات الفلسفيّة السابقة في فكر الأب سليم عبو الخاصّ بعلم الإنسان.

يتعرّض الكاتب، في الفصل الأوّل، للنهج الذي اتّبعه الأب عبو في عدد من أبحاثه، وهو يقوم أساسًا على «اللقاء»، ويرتكز على «الصداقة»، من غير أن يفقد شيئًا من مكانة الطرق العلميّة. وجدّة هذه المقاربة تكمن في أنّ الصداقة تتخطّى حدود العلوم الإنسانيّة، التي تُقصي الذاتيّة subjectivité من حقلها. إضافة إلى ذلك، لا تتّخذ الذاتيّة كامل معناها إلاّ إذا فُهمت على أنّها ذاتيّة تجاوزيّة subjectivité transcendantale. فانطلاقًا من الفكرة الفلسفيّة الأساسيّة هذه، يمكن أن نفهم كيف ينظر الأب عبو إلى التبادل بين الأشخاص intersubjectivité، وحقوق الإنسان، والأخوّة البشريّة. أمّا الصداقة نهجًا في البحث، فهي تضمن الثقة والمشاركة العاطفيّة، وهذا من شأنه أن يضفي طابعًا أكثر إنسانيّة على المعرفة. «فالصديق الذي يصغي هو نفسه الذي يعير قلمه» (ص ٢٢).

أمّا الفصل الثاني، فموضوعه يدور على الغرب والشرق من زاوية الجدليّة الأنَسيّة la dialectique de l'humanisme. وفي هذا المضمار، تتّخذ الجدليّة وجوهًا أو مقاييسَ ثلاثة: الثقافات والحقوق واللغات. في ما يختصّ بالثقافات أوّلاً، تقوم الجدليّة على التفاعل بين الشامل، والمقصود به البشريّة، والفرد، وذلك عن طريق وساطة الخاصّ، وهو، في هذه الحال، الثقافة. أمّا في ما يتعلّق بالحقوق، فالتفاعل يتمّ بين الخاصّ، والمقصود به الشرع الوضعيّ le droit positif، والشامل، وهو هنا الشرع الطبيعيّ، وذلك عن طريق وساطة الفرد بصفته موضوع حقوق الإنسان. وأخيرًا، يأتي تفاعل اللغات بين الفرد والخاصّ، والمقصود هنا اللغة، عن طريق وساطة الشامل، أي اللغة بصفتها تعبيرًا عقلانيًّا عن الواقع (ص ٥٤).

ولا بأس أن نتوقّف في هذا الموضع على ملاحظة مهمّة تتّصل بما جاء في شأن اللغة العربيّة في الصفحات (٤٣-٤٨). قد يُدهش القارئ، في الواقع، عندما يلاحظ أنّ المؤلّف لا ينتهج أسلوبًا جدليًّا حينما يتطرّق إلى تفاعل اللغة العربيّة مع اللغات الأُخَر، بل تراه يثير خطابًا نقديًّا لا يخلو من القساوة حين يصف اللغة العربيّة - مستعيرًا ما سبق أن كتبه الأب عبو - باللغة «التقريبيّة» à peu près. لا نظنّ أنّ هذا الحكم صائب، ذلك بأنّ من اللغويّين مَن يرون اللغة العربيّة أشدّ منطقيّة من اللغات الغربيّة في الوصل بين الجُمَل. أمّا تخلّف الدول العربيّة عن ركب الحضارة والتطوّر العلميّ، فهو لا يعود إلى اللغة وحسب، بل إلى

ظروف أخرى لا مجال هنا إلى ذكرها. فالتاريخ يذخر بكتّاب وعلماء ومترجمين أغنوا اللغة العربيّة بابتكاراتهم وتفاعلهم مع الثقافات الأُخَر، تمامًا كما تغتني الثقافة الفرنسيّة من الفكر الفلسفيّ واللاهوتيّ الألمانيّ، إلخ. إنّ النظرة السلبيّة إلى الثقافة العربيّة، بصرف النظر عن صحّة دوافعها وتبريراتها، برهنت عن عقم على المستوى العلميّ، وأدّت إلى نتائج خطيرة على مستوى التفاعل بين الشعوب، وإلى بروز مقولات وهميّة، منها مقولة الثقافتين، لم تنعكس خيرًا، لا على شعوب المنطقة بوجه عامّ، ولا على لبنان بوجه خاصّ.

أمّا الفصل الأخير، ففيه ينتقل المؤلّف في تحليله الانثقاف acculturation من إطار المبادئ إلى إطار «الحالة» le cas. أمّا نقطة انطلاقه، فهي المقاييس التي يعتمدها الأب عبو، وهي: ١. تمازج اللغة والحرّيّة وتمايزهما بفضل الثقافة، ٢. وكذلك الثقافة واللغة بفضل الحرّيّة، ٣. ومثلهما الحرّيّة والثقافة بفضل اللغة. أمّا كلمة الختام، فكانت في الحبّ (ص ٧٦). فالحبّ «يوحّد ما هو مختلف بالرغم من الفوارق» (ص ٧٧). عن سؤال في ما هو معنى الإنسانيّة الأسمى، أجاب كونفوشيوس Confucius: «حبّ الآخر» (ص ٧٨).

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

الأوقاف الإسلاميّة في لبنان

تأليف عبد الرحمن الحوت

بيروت، ١٩٨٤(؟)، ١٧٠ صفحة

مؤلّف هذا الكتاب وناشره هو السيّد عبد الرحمن الحوت، المفتّش العامّ للأوقاف الإسلاميّة في لبنان. قبل أن تسلّم وظيفته الحاليّة، تقلّب في مناصب إداريّة ووقفيّة ودينيّة متعدّدة، الأمر الذي أكسبه دراية واسعة في حقل متشعّب وصعب مثل أوضاع الأوقاف الإسلاميّة الشرعيّة والقانونيّة. فكان كتابه، على حدّ قول الدكتور صبحي المحمصاني مقدّم الكتاب، «ثمرة خبرة ميدانيّة، اكتسبها السيّد الحوت في خلال ما يقارب الخمسة والثلاثين سنة في خدمة الأوقاف الإسلاميّة. وهي (فصول الكتاب)، وإن كانت مختصرة بوجه عامّ، لكنّها مفيدة جدًّا من الناحية التاريخيّة والوثائقيّة والعمليّة، وتسدّ بعض الفراغ في المكتبة الشرعيّة اللبنانيّة» (ص ٩).

يتكوّن الكتاب، في الواقع، من سلسلة مقالات نشرها السيّد الحوت في مجلّة الفكر الإسلاميّ، وجريدة اللواء البيروتيّة، فجمعها وصنّفها على قدر ما استطاع، نظرًا إلى صعوبة ترتيب موادّها (ص ١٠). أمّا عدد الفصول فبلغ عشرة، يضاف إليها ملاحق في أحكام وقرارات شتّى. وقد أظهر المؤلّف مهارة كبيرة في الجمع بين تطوّر الموضوع تاريخيًّا وفقهيًّا، ابتداءً من الأنظمة العثمانيّة، فالقرارات في زمن الانتداب الفرنسيّ، فتلك الصادرة عن السلطات اللبنانيّة المستقلّة، فالنظم والقرارات والتعليمات التي يصدرها المجلس الشرعيّ الإسلاميّ الأعلى. وقد ضمّن الفصول تعليقات على المراسيم الاشتراعيّة المهمّة،

ولوائح تظهر بُنى المجالس والمديريّات والدوائر والمكاتب المتّصلة بالموضوع. لا شكّ في أنّ هذا الكتاب يؤلّف أداة عمل مفيدة للاختصاصيّين، ومرجعًا عمليًّا للناس عامّةً.

الأب صلاح أبو جوده

تعزيز الصحّة باتّباع أنماط الحياة الإسلاميّة

(إعلان عمّان)

منظّمة الصحّة العالميّة، المكتب الإقليميّ لشرق المتوسّط

هديّة صندوق الزكاة، دار الفتوى، بيروت، ١٩٩٨، ٤٧ صفحة

لمّا كان الإسلام يوجّه الناس إلى السلوك الذي يجعلهم يحفظون نِعَم الله عليهم، والصحّةُ إحدى تلك النِعَم، رأى صندوق الزكاة في دار الفتوى بلبنان أن يساهم في نشر الوعي الصحّيّ انطلاقًا من مبادئ الدين الإسلاميّ وتعاليمه في هذا المجال. واستعان لبلوغ هدفه هذا بالوثيقة التي صدرت عن «ندوة أنماط الحياة الإسلاميّة وأثرها في التنمية الصحّيّة وتنمية الإنسان بوجه عامّ» التي انعقدت بين ٢٣ و٢٦/٦/١٩٨٩ في عمّان (الأردنّ)، وعُرفت تلك الوثيقة باسم «إعلان عمّان لتعزيز الصحّة». وقد أُلحق الإعلان هذا بوثيقة تشمل قائمة مفصّلة (ص ٧-٤٣) بأنماط الحياة الإسلاميّة مستخرجة من القرآن والسنّة.

جُمعت النصوص الكريمة ورُتّبت ترتيبًا منطقيًّا، بدءًا من الأسس العامّة ومرورًا بجميع مقوّمات الحياة والأفعال، وعُرِضَ إلى جانب الاستشهادات والآيات تعليقٌ لمزيد من الإيضاح. فإذا ما ذُكرت النصوص القرآنيّة التي لها علاقة بالطعام (الزرع، الزيتون، النخيل، اللبن، اللحم) (ص ١٠) أُلحق بها شرح يفيد بأنّ التغذية الصحّيّة هي «التغذية المتوازنة (...) وهي تشتمل على مزيج من مختلف أنواع الأغذية التي أنعم الله بها على عباده لسدّ حاجة الجسم من البروتينات والدهنيّات والسكّريّات والأملاح والفيتامينات وغيرها». وفي تعليقات أُخرى يعلن البيان ما نصّه: «يفضّل الإسلام الأغذية الكاملة، فيرجّح مثلاً استعمال الدقيق الكامل على الدقيق المنخول» (ص ١١)، كما ينبّه إلى أنّه «لا يجوز للمسلم أن يلوّث الماء ولا سيّما الماء الراكد، فلا يحلّ له أن يبوّل فيه، ولا أن يتبرّز فيه»، مستندًا في ذلك إلى حديث شريف: «قال ﷺ: لا يبولَنَّ أحدكم في الماء الراكد» (ص ١٢).

وممّا تشدّد عليه الوثيقةُ النظافة، فتذكر نظافة الأرجل، بموجب ما ورد، مثلاً، في الحديث الشريف: «قال ﷺ: إذا توضّأتَ فخلِّل بين أصابع يديك ورجليك» (ص ١٤)، والتخليل يعني التفريق، لمزيد من التنظيف. كما تذكر تنظيف مخارج البدن «بالاستنجاء أو الاستطابة، وهو غسلها بالماء أو مسحها بالورق أو الحجر» (ص ١٥-١٦). وتذكر أيضًا نظافة الثياب والمسكن.

وتشيد الوثيقة بالرياضة لتقوية الجسم، عملًا بالحديث القائل: «إنّ لجسدك عليك حقًّا»

(ص ١٨)، وتستعرض تباعًا واجبات المسلم في شأن الزواج وضرورته (ص ٢١) وكيفيّة ممارسة الجماع (ص ٢٢)، والسماح بتنظيم الولادات في الأسرة (ص ٢٣)، والدعوة إلى إقامة علاقة بين الزوجين يسودها «التوادّ والتراحم والتشاور والمعروف» (ص ٢٤)، والتشجيع على الإرضاع من الثدي عملًا بتوجيه القرآن الكريم (ص ٢٦).

ومن الأبواب الأخرى التي تطرّقت إليها الوثيقة: تربية الأولاد، والاحتياط في الأسفار، والاستمتاع بالنوم تسكينًا للنفس وإتاحةً للراحة، وتجنّب المسكرات والمخدّرات، وحماية البيئة (قال تعالى: ﴿ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾، ص ٣٧)، وحتّى عدم رفع الصوت والضوضاء (قال تعالى: ﴿واغضُض من صوتك، إنّ أنكر الأصوات لَصوتُ الحمير﴾، ص ٤٠).

الكتاب صغير الحجم، ولكنّه مليء بالمعلومات التي تفيد المسلم في الدرجة الأولى، وغير المسلم، إذ تُظهر له جوانب كثيرة من نظرة المسلمين إلى شؤون الحياة اليوميّة في ضوء تعاليم القرآن والحديث.

أ. ك. ح.

الإعلام المسيحيّ

الرسالة... الواقع... الآفاق

تحرير أديب نجيب

منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٩٩، ٣٢٠ صفحة

لقد وعى مجلس كنائس الشرق الأوسط أهمّيّة الإعلام في عالم اليوم، فأولاه جانبًا كبيرًا من اهتمامه، على مدى نحو ربع قرن. وقد جمع كتاب الأستاذ أديب نجيب - الذي راجعه الأستاذ سمير مرقس، مدير دائرة الإعلام في المجلس المذكور - أربعًا وعشرين دراسة قُدّمت في أثناء عدد من الندوات أُقيمت في السنوات الأخيرة. ورُتّبت هذه الدراسات بحسب محاور أربعة:

المحور الأوّل، وعنوانه «الإعلام المسيحيّ: ماهيّته، أصوله الكتابيّة، تاريخه، دوره في عالم متغيّر»، تضمّن سبع مداخلات حملت العناوين التالية: الإعلام المثاليّ (للبابا شنوده الثالث)، الإعلام المسيحيّ (للقسّ صموئيل حبيب)، الإعلام في المسيحيّة الباكرة (للقسّ غسّان خلف)، الإنجيل: أسلوب في نقل البشارة (للدكتور أنطوان مسرّة)، الإعلام المسيحيّ في ضوء التاريخ وتعليم الكنيسة الكاثوليكيّة (للأستاذ جوزف خريش)، الحقّ في الاتّصال (للدكتور مايكل ترير)، الإعلام المسيحيّ في خدمة السلام (للأستاذ رامي خوري).

المحور الثاني تناول «واقع الإعلام المسيحيّ في الشرق الأوسط»، وقد بيّنه الدكتور جيروم شاهين في مداخلة حول الإعلام الدينيّ في الشرق الأوسط: واقعه وآفاقه، والأستاذ

أديب نجيب سلامة في محاضرة بعنوان «لمحات في تاريخ وواقع الإعلام المسيحيّ في مصر».

أمّا المحور الثالث فتناول «مجالات الإعلام المسيحيّ» من صحافة ونشر وإعلام مرئيّ وتوثيق. ففي الصحافة، دُرست النواحي التالية: المجلّة وحياة الكنيسة: رؤية مستقبليّة (د. وليم فرج)، المجلاّت المسيحيّة: التجديد الروحيّ والالتزام الاجتماعيّ (القسّ كارلوس فالي)، المجلاّت المسيحيّة في لبنان بين الواقع والمرتجى (الأب كميل حشيمه)، المجلاّت الأرثوذكسيّة في مصر (الأستاذ سمير مرقس)، واقع الصحافة الكاثوليكيّة في مصر (أ. ألفي شند)، المجلاّت المسيحيّة في فلسطين (أ. جاك خزمو). وفي ما يختصّ بالنشر كانت مداخلة للدكتور مايكل تريير بعنوان «مبادئ النشر المسيحيّ»، في حين تناول الأستاذ نبيل نجيب مسألة الإعلام المرئيّ من خلال حديثه المعنون «تجربة المكتب الكاثوليكيّ المصريّ للسينما». وفي مجال التوثيق عرض الأستاذ جوزف خريش «خبرة المركز الكاثوليكيّ للإعلام ببيروت»، والأستاذ دلال عزمي «خبرة المركز القبطيّ للدراسات الاجتماعيّة - مصر».

المحور الرابع، وعنوانه «الإعلام المسيحيّ: رؤى معاصرة ومستقبليّة» عالج خمسة موضوعات: «نقد الإعلام المعاصر» للدكتور موريس أسعد، «الإعلام في القرن الواحد والعشرين»، للدكتور خليل صابات، «دور الفنّ في تطوير الإعلام المسيحيّ» للأستاذ مكرم حنين، «تقنيّات واقتصاديّات الإعلام المعاصر» للأستاذ كميل منسّى، «الخطاب الدينيّ في مطلع الألف الثالث» للدكتور أنطوان مسرّة.

يتّضح من العرض المفصّل السابق أهمّيّة دور الإعلام في عالمنا، ومدى تأثيره في الإنسان المعاصر معنويًّا وماديًّا، إذ بات ينافس مؤسّسات التوجيه والتربية المألوفة كالمدرسة أو العائلة. وعليه، فكتاب أديب نجيب هو، بدوره، بالغ الأهمّيّة لما وفّره من نصوص تساعد في تفهّم واقع الإعلام وبناء رؤية مستقبليّة تمكّنه، على حدّ قول سمير مرقس «من الاستجابة المبدعة لتحدّيات العصر».

أ. كميل حشيمه

التّاو الأنطونيّ. تاريخه، رموزه، روحانيّته

تأليف الأب أشعيا العكّاريّ الأنطونيّ

منشورات الرهبانيّة الأنطونيّة، دير مار روكس، الدكوانة (لبنان)، ١٩٩٩، ١٥٢ صفحة

يجد القارئ في هذا المؤلَّف دراسةً شائقة على اختصارها، قام بها الأب أشعيا العكّاري، البحّاثة الطُّلَعة، مُجيدًا مفيدًا. فقد غاص على تاريخ إشارة «التّاو» منذ بداية ظهورها الذي يعود إلى الكنعانيّين والبابليّين، وكانوا يرمزون بها إلى الإلهة تانيت والأمّ الكبرى عشتروت، مرورًا بالمصريّين الفراعنة الذين رمزوا بها إلى الحياة والخصوبة، ومرورًا أيضًا بالهنود والصينيّين وشعوب شرقيّة أخرى عديدة حتّى العبرانيّين، وقد رأوا فيها

علامة الخلاص من العبوديّة، والمسيحيّين الذين قالوا بأنّها ترمز إلى صليب المسيح، فإلى المسيح نفسه «الألف والياء»، أي الألف و«التاو». ثمّ تبنّت الكنيسة تلك العلامة فصارت رمزًا مميّزًا اتّخذته بعض الرهبانيّات كرهبنة القدّيس فرنسيس الأسيزيّ، والرهبانيّة الأنطونيّة الفرنسيّة، فالرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة. وما العلامة تلك، في ما يتعلّق بالراهب الأنطونيّ، إلاّ صورة مشبعة بقوّة صليب المسيح الذي يحمله الشخص المكرّس تشبّهًا بمعلّمه المتألّم الفادي.

لقد أحسن المؤلّف في توضيحه مسيرة معنى «التاو» عبر التاريخ، واصفًا محلّلًا، داعمًا طروحاته بالوثائق المكتوبة، بالإضافة إلى عدد وافر من الرسوم والصور الشمسيّة، وبعضها بالألوان الزاهية. وفي ختام الكتاب فهرس مفصّل بأسماء الأشخاص والأماكن، ولائحة إضافيّة بالمصادر العربيّة والأجنبيّة. وهنا نلفت نظره إلى أخطاء طباعيّة طفيفة وردت في الصفحة ١٤٢ حيث لم تكتب عناوين ثلاثة مراجع كما يجب أن تكتب، أي بالحرف الإيطاليّ المائل أسوةً بغيرها. إلى ذلك نقترح على حضرته، وعلى سواه ممّن يُعنون بالتاريخ الكنسيّ، أن يتّبعوا، في كتابة أسماء الآباء والقدّيسين الغربيّين أسلوبًا موحّدًا مبنيًّا على أسس علميّة، ومرتبطًا بالصيغ المألوفة عند الكتّاب العرب الأقدمين. فلا يُكتَب، مثلًا، هيبوليتوس (ص ٨٧) بل هيوليطس، ولا مكسيموس (ص ٤٢) بل مكسيمس، ولا إيرونيموس (ص ٦٣) بل هيرونيمس... ويُستَحسن، في هذا الشأن، مراجعة كتاب الأب صبحي حموي اليسوعيّ المعنون معجم الإيمان المسيحيّ (دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤).

أ. كميل حشيمه

Pierres chrétiennes de Syrie

Par André Claire et Marc Balty

Editions Eric Kochler, Paris, 1998, 160p, en couleurs

أطلال مسيحيّة في سورية

تأليف أندره كلير ومارك بلطي

الصورة المصغّرة، في الصفحة ١٦٠ من هذا الكتاب، لكنيسة القدّيس جاورجيوس في بلدة إذرع، القريبة إلى حدّ ما من مدينة بصرى الحورانيّة القديمة، هي خير شاهد من القرن السادس الميلاديّ على حيويّة حضارة دينيّة مسيحيّة عميقة الجذور في الديار السوريّة. فالكنيسة الخماسيّة الأقواس هذه، الدائريّة التكوين، والتي ما تزال في خدمة الرعيّة الأرثوذكسيّة، تعبّر عن الحالة الحضاريّة الواسعة تلك، المتمثّلة في عشرات، لا بل في آلاف الأطلال، وفي الحجارة المبعثرة يُسرةً ويمنة، في المناطق كافّة.

يستطيع القارئ أن يقرأ في هذا الكتاب مرّتين: مرّة أولى في النصّ الموثّق، العميق الدلالات، وقد صاغته أندره كلير، وهي من أصول سورية. أمّا القراءة الثانية فهي قراءة عشرات الصُوَر الفوتوغرافيّة، وقد قطفها مارك بلطي قطفًا من عشرات الشواهد الحجريّة

المسيحيّة، فجاءت التصاوير تكملةً، لا بل مقدّمة، للنصّ التاريخيّ الذي وضعه أندره كلير.

يقول النصّ إنّ الآثار والشواهد المسيحيّة لا تتكلّم على ذاتها إلاّ بمقدار كونها ثمرة وحي فنّيّ روحيّ مقدّس. هي عمل الإنسان والإنسان قد دمّرها إلى حدٍّ ما. وبالرغم من ذلك، فإن تلك الآثار لا زالت تحوي الكثير من المعاني القدسيّة، وإنّ ما يميّزها، ذلك التآلف والتناسق الهندسي، وتلك الروح الكونيّة الحاضرة في الحجارة الشقر الرمليّة أو السود البازلتيّة، وفي الرموز التزيينيّة الروحانيّة كالصليب والحمامة وعنقود العنب.

في الكتاب أيضًا مقدّمتان: الأولى حول نشأة المسيحيّة وشيء من تاريخها في سورية، والثانية حول الفنّ الهندسيّ المعماريّ كما تراه العين في الأطلال الواقفة، أو في ما بقي منها من آثار. ذلك الفنّ الذي أصبح حضارةً بذاته، ما لبث أن أصابه الاندثار مع تعدّد الهزّات الأرضيّة التي أودت بالإنسان والحجارة، ومع انخفاض الولادات وتكاثر الأمراض المعدية، والجوع، والانقطاع الذي أصاب العلاقات بين الشرق والغرب، والفتح الإسلاميّ وما تبعه من تحوّلات سياسيّة وديموغرافيّة ودينيّة. والمقدّمة تحدّثنا عن عالِمٍ يعدّه المؤرّخون الفاتح في علم الآثار المسيحيّة السوريّة وهو الفرنسيّ ملكيور دو فوغويه Melchior de Vogüé الذي أحصى تلك الآثار ورسّم معالمها وحدّد مضامينها، وأعطى الكمّيّة الهائلة من الأقواس والقناطر والقبب حقّها وقيمتها، بمقدار ما هي مرتبطة بجماعة مسيحيّة أرادت أن يكون البناء الكنسيّ شاهدًا رفيعًا على إيمانها. فهذه بازيليك مار سمعان العموديّ تعلو شاهقة، بعد كنائس سورية الأول، مثل كنائس سرجيلة ورويحة وخراب شمس وبراد وغيرها من القرن الرابع الميلاديّ. وهذه الكنائس جميعها يُوحّد بينها تصميم هندسيّ واحد يأخذ بعين الاعتبار المستلزمات الدينيّة، ومنها حضور الموعوظين قرب الباب الرئيسيّ، في حين أنّ المؤمنين حاضرون في صحن الكنيسة. والقبب الرامزة إلى السماء والمنفتحة عليها هي مركز الحضور والسكنى، إنّها بيت المقدس. وكثير من المعابد شيّدت على مقابر الشهداء، أو في أماكن قدّستها صلوات النسّاك والعموديّون والرهبان من مختلف الفئات.

إنّ ما يميّز الكتاب هذا، مقدّمته الجيّدة لمعرفة الديارات المسيحيّة في سورية بعد أن تمّ درسها على يد البحّاثة وعلماء الآثار منذ عشرات السنين. وما يميّزه أيضًا هو تلك التصاوير المتعدّدة لحضارة غلب عليها الاندثار والتناثر، علمًا أنّ الصورة الفوتوغرافيّة من شأنها أن تُبرز ما يصعب الحديث عنه كتابةً أو مشافهة. وتنجح صُوَر مارك بلطي في إبراز النواحي الفنّيّة، السهل منها والمعقّد، الجميل منها والمأخوذ من وحي الروح والانفتاح عليه.

أ. س. دكّاش

زواج مدنيّ
بَعْل وبَكّ

تأليف خليل رامز سركيس

دار الجديد، بيروت، ١٩٩٩، ١٢٦ صفحة

منذ أربعين سنةً ونيّف أبحر خليل رامز سركيس في رحلة طويلة يستكشف من خلالها أعماق الإنسان وأبعاده. فكانت مرحلة أولى أطلق فيها باكورة مؤلّفاته: صوت الغائب (١٩٥٦)، ثمّ من لا شيء، ووصيّة في كتاب (١٩٦٠)، ثمّ أيّام السماء (١٩٦٠)، وأرضنا الجديدة (١٩٦٢)، فمصير (١٩٦٥)، وجميتا (١٩٧٠). وبعد فترة سكون، عاد قلمه يصول فأنتج الهواجس الأقليّة (١٩٩٣)، وفي سنة واحدة: التراب الآخر، وزمن البراكين، وأسير الفراغ (١٩٩٧). وخاتمة المطاف - إلى حينٍ إن شاء الله - هي كتاب زواج مدنيّ، بَعْل وبكّ.

لئن كان الأسلوب في الكتابة أسلوبًا رمزيًا، فالمضمون أبعد ما يكون عن الأساطير، بل إنّ نشيد في شكل حوار يجول المؤلّف من خلاله في رحاب علاقة الإنسان بالطبيعة والكينونة. إنّ أحداث البشر وأحداث الكون متداخلة متزاوجة متفاعلة، في جدليّة تتواجه بها الأضداد طورًا وتتكامل بها طورًا آخر. فالحوار بين بعل، الإلٰه، وبكّ، المدينة، هو الحوار - الجدل بين السماء والأرض، بين الألوهة والبشريّة: «مات وثن الإلٰه، عاش إلٰه الإنسان، صرتَ مثلي بشرًا، بَشَرَ نفسٍ وجنسٍ وشؤونٍ أخرى» (ص ١٥). إنّه الحوار - الجدل بين الحبّ والحقد، الربح والخسارة، الفلاح والإخفاق، الكمال والنقص، الكبرياء والتواضع، السعادة والشقاء، المقدّس والمحرّم، المعرفة والجهل، الحقيقة والباطل، الحرّيّة والعبوديّة، الخطيئة والنعمة، الأمانة والخيانة، الاستسلام والمقاومة. إنّه الحوار - الجدل بين الأنا والآخر - الأثَرَة والانفتاح -، بين المثال والواقع، بين تطوّر الكينونة وقدريّة المصير، بين الماضي والحاضر والمستقبل: «الآتي مع الحاضر، والآتي مع الماضي، وفي أحيانِ الآتي ضدّ الحاضر، والآتي ضدّ الماضي. إنّ الضدّ ليس، في كلّ حالة، عنصرَ سلب. الآتي في فرح، لا عن شعور بذنب. فرح بمعرفة. معرفة على حركة. حركة إلى سَفَر في روح المسافة وفي جسدها. يا لها من نشوةِ زواجٍ في هيكلِ ظَفَر» (ص ٤٧-٤٨). إنّه الحوار - الجدل المستمرّ بين الحياة والموت: «عجبًا من الحياة كيف لا تسطع بأشرقِ معانيها إلاّ إذا عارضناها بالموت» (ص ٣٤)، وصدقت بَكّ إذ قالت: «ماتَ مَن عاش. عاشَ مَن مات» (ص ٩٨)؛ وقد سبقها بعل إلى القول: «في نصف الليل يولد نصفُ النهار» (ص ٤٧).

الجدليّة المستمرّة هذه هي أساس البناء، لنبني الهيكل ونكمّله في بَرَكة المشاركة، نستشرف الطاقات والإشارات ومَشاهد الرموز وطبقات العوالم، «سماءً وأرَضين، إلى آخر ما بسِفْرنا الكونيّ من فصولِ بياضٍ ومن سوادِ فصول» (ص ٢٤).

عويصًا يبدو حوارُ بعل وبكّ، وإنّه لَيعصي مَن لا يصغي إليه بانتباه؛ وإذا ما أقدم القارئ

وغاص على درره باهتمام، جنى كنزًا من الجواهر وفيرًا.

أ. كميل حشيمه

روّاد طَرَبيه

بأقلامهم وعلى شفاههم

دار المراد، بيروت، ١٩٩٩، ٣٨٤ صفحة

جمع الكتاب ما قيل في أدب روّاد طربيه، نثره وشعره، من كلماتِ تكريم ومداخلاتٍ ودراساتٍ وأبحاث، فكان أدبًا على أدب، وكلامَ متأدّبين براتَيْ من روّاد الأدب.

يلفت انتباهنا بدايةً هذا العدد من الكتّاب والمتكلّمين على أديبنا، وبعضهم غير القليل من الأسماء المشهود لها في ميدان الفكر والثقافة؛ ومنهم الألمعيّون في مجال الإعلام والصحافة، والكتابة الفنيّة والترجمة، والأبحاث والدراسات الجامعيّة، والأساتذة المتخصّصون بمجالاتٍ شتّى.

قد يقول المطّلع على فنّ روّاد إنّ هذا الكلام، في المؤلّف الذي نحن بصدده، لهو من النوافل. إذ إنّ أديبنا علَمٌ من أعلام الحركة الثقافيّة على امتداد بضعة عقود؛ فهو، إلى جانب كونه إذاعيًّا مشهورًا وذائع الصيت، أديبٌ مقتدر، وشاعر محلّق، ومترجمٌ لا يهوى إلّا الصعاب في نقله الشعر والنثر. إلّا أنّ هذا لا يخفي ما للكتاب من فائدة جمّة، ومن عبرةٍ تُرتجى. فهو يوفّر للباحث والقارئ على حدّ سواء، مشقّة التفتيش والتنقيب عمّا قيل في هذا العمل أو ذاك، عن تاريخ القول ومناسبته وقيمة العمل. كما أنّ كثرة الأقلام على تنوّعها وفرادتها أحيانًا، كوّنت عملًا أدبيًّا متكاملًا، ذا موضوع موحّد يقوم على نشاط روّاد في أعماله الأدبيّة كافّة، وذا تعدّد وغنًى في الأسلوب والشكل والمعالجة. فالكلام على الجمال لا يكونُ إلّا جميلًا، والتعبير عن الإبداع لا يُصدر إلّا إبداعًا.

ولئن يسأل المرءُ نفسه: ما الفائدة من نشر الأديب كتابًا عمّا قيل فيه، وفي غالبيّته مديحٌ وتقريظ؟ إلّا أنّه يعود ويستدرك ما في المؤلّف أيضًا من ملاحظاتٍ وعثرات أُخذت على روّاد في هذا أو ذاك من الكتب، وعاينها واحدٌ أو أكثر من النقدة والكتبة. وفي الحالين – التقريظ والتصويب –، للأديب فضلٌ يُشكر عليه. فقد ذكر في المقدّمة (ص ٨) كلامًا للجاحظ: «مَن ذَكَر فقد شَكَر»، وهو بذلك يشير إلى العرفان بالجميل وإلى إكباره الكتبة والنقّاد على أعمالهم. ومن جهة أخرى، تُقدِرُ في طربيه تواضعَه وأمانتَه العلميّة، فهو قد أورد الملاحظات والتصويبات بحرفيّتها وبدقّة فائقة. ولعمري، ثلّة قليلة من الكتّاب والمتخصّصين ذي الصدور الرحبة، ترضى بما رضي به روّاد، وتذكر ما ذكر، وإنْ لم تصدّقوا فاسألوا معشر الكتّاب والمؤلّفين وأصحاب الحلّ والربط في ميدان التدقيق والنشر.

كما نتوقّف على تبويب الكتاب وتقسيمه أجزاءً وفصولًا. وفي ذلك تدرّج في العرض،

ومنطق في التقديم، ودقّة وإيجازٌ على رهافة أسلوب في ذكر المناسبة وتاريخها والمولّجين التنظيم والكلام. والفضل في ذلك كلّه لمدير الدار الناشرة، الأديب الذوّاقة، ميشال مراد.

أن يسارع عددٌ ليس بالقليل من الأئمّة في اختصاصاتهم إلى الكتابة في مؤلّفات أديب، فذاك ليس بالأمر الكثير حدوثه. وأن يعمل بعضهم (الدكتور أميف ستو على سبيل المثال لا الحصر) على أبحاثٍ جامعيّة سلّطت الضوء على أعمال طربيه ووضعتها تحت مجهر الدرس والنقد والتقييم فذاك ليس بالأمر اليسير. وأن يبقى للقارئ العربيّ والفرنسيّ على السواء مؤلّف يجمع الفكر والثقافة والأبحاث والنقد والشعر وترجمته باللغتين العربيّة والفرنسيّة...، فذاك غنًى واحترافٌ قلّ نظيره.

ريمون حرفوش

وتر في المرآة

تأليف ندى ج. عيد

دار كنعان للطباعة والنشر، جونيه، ١٩٩٩، ٩٦ صفحة

وزّعت الشاعرة ندى عيد خواطرها الوجدانيّة على أربع مجموعات: الأولى، بعنوان «بوّابة الوقت»، وتحتوي أربع عشرة خاطرة؛ والثانية، وأسمتها «في ظلّ سحابة» وضمّت اثنتين وثلاثين خاطرة؛ والثالثة وعنوانها «عري اللحظات» واشتملت على أربع وعشرين خاطرة؛ والرابعة هي «لحظة أخيرة» وقوامها عشر.

«طوبى للشعراء/ لأنّهم في ملكوت الوحدة/ يولدون/ ويموتون» (ص ٧٠). وقبلها قال الشاعر «لا يعرفُ الشوقَ إلّا مَن يكابده...». لئن كان للشعراء رؤيةٌ خاصّة ينظرون إلى الأمور من خلالها، ويفسّرون أحداث الوجود بطريقة تنسج وحدها، فهذا لا يمنع القارئ أو الناثر من دخول نطاق مخيّلاتهم الشعريّة، مع العلم أنّه يستحيل عليه فكّ رموزهم جميعها، ورؤية صورهم الفنيّة بعناصرها كافّة.

يلفت انتباهنا في الشعر المنثور هذا إيجاز الخاطرة والوصول بسرعة إلى الكلمة الفصل: «من قعر الزرقة/ سحب شباكًا/ ... فارغة./ في ذلك المساء/ أشبع الصغار حكايات.../.» (ص ٣٢)؛ «نطاف» (ص ٣٥)؛ «عقاب» (ص ٣٨)؛ «لعبة» (ص ٤٨)... وغيرها كثير. كما نتوقّف على نظرة الكاتبة التشاؤميّة إلى الحياة، البارزة بوضوح في أنحاء الخواطر: «أمام البحر وقف/... وتمنّى/ أن يكون نورسًا/» (ص ٨)؛ «لما رأته/ استعجلت الرحيل/ ليكتمل اللقاء!/» (ص ١٠)؛ «بصوت الحاضر/ قرأت/ عنوانًا وحيدًا:/ «زمن الضياع»/.» (ص ١٢)... وغيرها وفير ومنتشر في صور الكاتبة.

شعر ندى عيد ينقل المعاناة ويجسّدها بأبهى الحلل، يدخل في الأعماق مستريحًا وتاركًا الأثر، بعيدًا عن السطحيّة والقشور ولمعان الألفاظ. «أمام العري/ خبأت وجهها./ غرزت أصابعها/ في عينيها/ ....../ مباركة مملكة السواد!» (ص ٥٧)؛ «خصلة» (ص ٦١)؛ «أمنية» (ص ٦٢)؛ «موت» (ص ٦٥).

نستأذن الكاتبة لنشير إلى بعض الهفوات في لغة شعرها المتحرّر من قيود الوزن والقافية، المتفلّت من كلّ ما يعيقه عن دخول وجدان القرّاء والمتذوّقين. من الأنسب أن تُجعل الحركة على «تاء الضمير» المتّصل بالفعل، لتميز ضمير المتكلّم من ضمير المخاطب أو تاء التأنيث؛ إذ ليس مستساغًا في الشعر أن يصل القارئ إلى نهاية القصيدة ليعرف الشخص الذي يخاطبه الشاعر: «طويلًا/ فتّشت عنه/ في كلّ المدن/ بحثت./ (ص ١٠)؛ ومثلها وارد في الكتاب. «وقف الوقت/ أمام المرأة/ شاهد كلّ شيء/» (ص ٥)؛ والصحيح «تشاهد كلّ شيء». «... وأسماك/ فوق اليابسة/» (ص ٢٥)؛ والصحيح «على اليابسة». «الشاطىء» (ص ٨-٢٥-٣٣-٨٠)؛ والصحيح «الشاطئ». «وتخبيء وجهها» (ص ٤٣)؛ والصحيح «وتخبّئ وجهها». «كتبت إسمها في دفتر المنفى» (ص ٥٩)؛ والصحيح «كتبت اسمها...». «الأوراق بيضاء/ وأفكارها/ سوداء/» (ص ٦٦)؛ والصحيح «الأوراق بيض/ وأفكارها/ سود/».

نقول في الختام، إنّ وقت في المرآة كلامٌ ذو معانٍ وأهداف، صادرٌ من القلب، مختمرٌ بحرارة المعاناة وقسوتها، رقيقٌ سهلٌ رشيقٌ ومقتضَب، ينفذ إلى مخيّلة القارئ ووجدانه بدون مشقّة وعناء. وليس في ذلك غرابة، فحاملة القلم شاعرةٌ شابّةٌ، مرهفةٌ واعدة، على قدرٍ من الثقافة والاختصاص بشؤون الكلام وقضاياه.

ريمون حرفوش

Soubhi Habchi

1. Hommage à la poussière
Premiers livres des visions
Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, Paris, 1999, 168 pages

2. Au nom de Job
L'Harmattan, Paris, 1999, 168 pages

١. مديح التراب. أسفار الرؤى الأوائل
٢. بإسمِ أيّوب
تأليف صبحي حبشي

يبدو أنّ الدكتور صبحي حبشي، الباحث الأديب، وجد في الشعر ضالّته الأولى، فأخذ يُصدر الديوان تلو الديوان. ولئن أطلّ علينا في العام ١٩٩٦ بمجموعتين بالعربيّة (أطلب تعريفهما في المشرق، ١٩٩٧، ص ٢٤٥-٢٤٧)، فإذ به يؤثر متابعة المسيرة باللسان الفرنسيّ وينشر إنتاجه في باريس، رغبةً منه في حمل القضيّة التي يناضل من أجلها، وهي معاناة الإنسان المشرقيّ، واللبنانيّ بخاصّة، إلى منبر يطلّ على آفاق أوسع مدًى وأبعد مرمًى.

وكنّا في السنة الماضية (أطلب المشرق، ١٩٩٩، ص ٢٨١-٢٨٢) أثنينا على ثلاث مجموعات له صدرت بين ١٩٩٧ و١٩٩٨، مشيرين إلى غنى المشاعر التي تختلج جيّاشة في أعماق صاحبها، وقوّة خياله، وجمال أسلوبه. وما قلناه آنذاك يصلح في الديوانَيْن الجديدَيْن من جهة مزايا الكتابة والتعبير، يضاف إليه أنّ معالم شخصيّة حبشي تزداد هنا بروزًا من خلال مزيد من غوصه على أعماقه. هذه الأعماق تعكس، أوّل ما تعكس، الحضيض الذي يجتذب المرء إليه ويذرّ عليه رماد غباره، فيزجّج الشعور بالقهر والإخفاق، إلاّ أنّ الشاعر ينطلق من حضيضه هذا ويسعى للنهوض بعد الكبوة، فتراه يتأرجح بين الانكسار الفاشل والطموح المتوثّب، بين هبوط النفس إلى القعر متشائمةً متألّمة، والشموخ نحو الأعالي، بين التوق إلى النور، إلى الشموس، والغرق معها في اللجج ساعة الأصيل. والصور التي يتفتّق عنها خيال حبشي للبوح بما يختلج في صدره تتعاقب تَترى مجنّحة، والألوان الساطعة تلمع حينًا كالبرق، وتحجبها حينًا آخر ظلال سُحُب دُكْن حزينةٍ حزنَ أيّوب في مصابه، فتبرز هذه معالم تلك، وبالعكس. والشاعر لا يستكين لفتورٍ مريح وحلٍّ خاملٍ وسط، بل يختار حلّ السيف الفاروق فيقول ما تعريبه: «على القصيدة أن تكون إمّا سيفًا وإمّا وردة. الفتور قتّال» Un poème doit être une épée ou une rose. La tiédeur tue (مديح التراب، ص ٤٧). لكأنّه بإعلانه هذا يردّد قول المسيح: «ما جئتُ لأحمل سلامًا بل سيفًا» (متّى ١٠: ٣٤)، أو آية يوحنّا الرسول: «لستَ باردًا ولا حارًّا، وليتك بارد أو حارّ! أمّا وأنت فاتر، لا حارّ ولا بارد، فسأتقيّأك من فمي». (رؤيا ٣: ١٥-١٦).

فعلى مثال يوحنّا في رؤياه، تنطلق رؤى حبشي، رقيقة الملامح طورًا، قاسية المعالم صارمة في أغلب الأطوار. ومن خلال تلك الرؤى تتراقص لغة الرموز فتفصح حينًا وتلمّح أحيانًا، لا تترك للعقل المجرّد مجالاً، بل تفتح أبواب القلب على مصراعيها، وإدراك القلب ينقلب بعد ذلك حقائق تُرضي العقل وتريحه.

مطالعة ديوانَي صبحي حبشي لا تدعك فاترًا، بل تحثّك على التمطّي والصعود، من الحضيض وغباره، من وسط معاناة أيّوب، إلى قمم الرؤيا وفسيح الآفاق.

أ. كميل حشيمه

Liban, village du ciel
Texte: Mansour Labaky; Photos: Mounir Nasr
Editions «Lo Tedhal», Mansourieh (Liban), 1999, 96 pages

لبنان، قرية من السماء

النصّ: منصور لبكي؛ الصور: منير نصر

طوال الحرب التي عصفت بلبنان بين ١٩٧٥ و١٩٩١، كرّس الأب منصور لبكي حياته ليزرع الأمل والرجاء خصوصًا في قلوب مَن هم الأضعف في المجتمع، الصغار. فتعدّدت نشاطاته في هذا المجال، وألّف عددًا من الكتب أبرز فيها جميع العناصر التي من شأنها أن

تعيد البسمة إلى شفاه المعذّبين، فنتّى البساطة والبراءة وجمال الطبيعة التي تقرّب من الله والإنسان. وكتابه الأخير هذا، حرّره بسبع لغات عالميّة (الفرنسيّة والعربيّة والإنكليزيّة والإسبانيّة والبرتغاليّة والإيطاليّة والألمانيّة) ليحمل من خلاله رسالة الرجاء إلى اللبنانيّين وأصدقائهم المنتشرين في أصقاع الأرض. ونصوصه مقتبسة من كتاب كفرسما، أحد أجمل كتب الأب لبكي، تقطر جميعها حنانًا ومحبّة وثقة بالمستقبل والإنسان. وقد رافقت تلك النصوص مجموعةٌ من الرسوم الشمسيّة الرائعة حقّقها المصوّر اللبنانيّ المحترف منير نصر. جمال هذا الكتاب في جمال نصوصه وصوره من جهة، ومن جهة ثانية في كونه يبيّن كيف تستطيع الأمور العاديّة اليوميّة أن تشرق بهيّة محيية عندما يمتزج بها الحبّ والتعجّب والرغبة في السلام.

أ. كميل حشيمه

Jalons d'un agenda scolaire
Réflexions et messages
par le Père Joseph Andary
Editions «Apôtres», Jounieh, 1998, 245 pages

معالِمُ في مفكّرة مدرسيّة
خواطر وتوجيهات
تأليف الأب يوسف العنداري، المرسل اللبنانيّ

لا بدّ من الإشارة بادئ بدء إلى أنّ هذا المؤلّف مصدّر بمقدّمة خطّها قلم الأستاذ شارل حلو رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة السابق المعروف بسعة ثقافته وعمق تفكيره، الذي لم يوفّر مديحه للكاتب وما كتب، وهذه لعمري شهادة جودة يحسب لها حساب.

أمّا الكتاب فهو طريف الأسلوب والمضمون، مستساغ متنوّع الموضوعات، جدّ مفيد. ألّفه صاحبه في سنوات الحرب اللبنانيّة، بين عامَي ١٩٧٧ و١٩٨٩، حين كان يشرف على إدارة «معهد الرسل» الشهير في مدينة جونيه اللبنانيّة. ونصوصه كانت أصلًا توجيهات وخواطر ينشرها المدير في مجلّة الحائط الخاصّة بالقسم الثانويّ، فجمعها صاحبها ورتّبها ترتيبًا زمنيًّا بحسب تسلسل الأيّام الدراسيّة التي تعكس مسيرة متكاملة رافق في أثنائها المربّي تلاميذه، فتأمّل معهم شؤونًا من واقع حياتهم، بعضها دينيّ وبعضها اجتماعيّ أو وطنيّ أو ثقافيّ. والموضوعات معالجة بإيجاز ولكن بشمول نظر وعمق تفكير وتحليل، والأسلوب سلس أنيق غاية في الأناقة، ينمّ على تضلّع من اللغة الفرنسيّة يحسُد المؤلّفَ عليها كثيرٌ من كتّاب فرنسا أنفسهم. والظاهرة هذه تلفت النظر إذا ما عرفنا أنّ المؤلّف هو ممّن لهم طول باع في العربيّة أيضًا، كما هو حال سواه كثيرين في لبنان، بلد الثقافة المستنيرة المنفتحة في الشرق.

وشهادةً على قولنا هذا، وتنويهًا بتلك الثقافة المتعدّدة الوجوه التي يتحلّى بها المؤلّف،

والتي نتمنّى أن يقتدي بها جميع كتّابنا العرب، نذكر هنا بعض ما دبّجه قلم حضرته، علمًا أنّ بعض ما ألّفه بالعربيّة كان بمشاركة شقيقه وعضو جمعيّة المرسلين اللبنانيّين مثله، الأب يوحنّا العنداري، وقد صدر ضمن منشورات المرسلين المذكورين في جونيه.

فآخر ما صدر لهما، كتيّب بعنوان **دعوتك باسمك. إنّك لي** (١٩٩٩)، وهو كتابة عن مذكّرات روحيّة خلّفها الأخ جورج جرمانوس، الذي عاجله مرض عضال فقصم عمره وهو لم يتجاوز العشرين. ولكنّ نفسه الطاهرة الساعية إلى اقتبال النعمة الإلهيّة تجلّت في مذكّرات روحيّة شفّافة صادقة مفعمة بالمحبّة والتواضع والاستسلام للمشيئة الإلهيّة.

وقبل ذلك، أصدر الأبوان الفاضلان كتابًا ضخمًا، مخرجًا أنيق الإخراج، عنوانه **أسماء في السماء** (١٩٩٣)، أرّخا فيه لجمعيّتهما من خلال ترجمةٍ لِـپير نحو خمسة وخمسين من أعضائها المتوفّين، ولا يخفى ما لتلك النبذ من أهمّيّة لكتابة تاريخ البلاد الدينيّ والأدبيّ.

ولا بدّ هنا من ذكر مؤلّف آخر حرّره بمفرده الأب يوحنّا في العام ١٩٨٠، وهو سيرة مؤسّس جمعيّة المرسلين اللبنانيّين الموارنة، وعنوانه **المطران يوحنّا حبيب**، جاء في ٥٠٠ صفحة وصفحة، مفصّلًا موثّقًا شائق المطالعة.

كما صدر منذ سنتين (١٩٩٧)، كتاب من إعداد الأب يوسف وحده بعنوان **البابا يوحنّا بولس الثاني في لبنان**، جُمعت فيه مقتطفات إعلاميّة كثيرة تؤرّخ بالوثائق الموضوعيّة للزيارة التاريخيّة التي قادت الحبر الأعظم إلى لبنان منذ سنتين ونصف. وتلك النصوص توفّر، بدون شكّ، مادّةً غزيرة سهلة المنال.

وإذ نذكّر، ختامًا، بأنّ الأبوين الأخوين أصدرا في السنة الماضية كتابًا عنوانه **سمّاهم رسلًا**، أدرجا فيه معالم هويّة جمعيّتهما الروحيّة من وحي قانونها المجدّد، نرى تنوّع اهتمامات المؤلّفين الجليلين وسعة علمهما وثقافتهما، ونثني على جهودهما المشكورة.

أ. ك. حشيمه

طرائف مهجريّة

تأليف جوزيف أيّوب

لا ذكر لمكان الطبع (حلب؟) وسنه (١٩٩٩؟)، ٢١٦ صفحة

جوزيف أيّوب من مواليد حلب (١٩٤٥)، غادر الوطن بعد أن تخرّج في مدينته مهندسًا زراعيًّا، واستوطن كندا متفرّغًا لأعماله التجاريّة. ولكنّه يهوى الكتابة بلغته الأمّ، فنشر الكثير من القصص في المجلّات العربيّة بكندا، وصدر له كتاب أوّل بعنوان **محطّة الطيور الضائعة** (١٩٩٣). وبمؤلّفه الثاني **طرائف مهجريّة** يدخل ميدان الأدب من بابه الواسع.

هذا الكتاب مجموعة من اللوحات مقتبسة من واقع حياة المهاجرين العرب إلى كندا. جميعها مليئة بالحيويّة ودقيق الملاحظة، تنبض بالإنسانيّة والصدق مع مسحة من السخرية

اللطيفة، تحدّ من قسوة تشاؤمها ومضاتُ حنان وأمل. لقد نجح الكاتب في وصف الحالة البشريّة وصفًا متكاملًا بما يواكبها من ألم وشقاء، وطموح وإخفاق، وسعي إلى السعادة والحبّ، مرورًا بعامل المال ومهماز المعرفة، في إطار الأسرة والمجتمع.

لقد غاص أيّوب على النفس البشريّة، ونجح في تحليل مكنوناتها بعفويّة، منطلقًا من أحداث الحياة اليوميّة وبدون تعقيد. وساعده في النجاح أسلوب سهل سلس يناسب المعنى ويؤكّده. إلاّ أنّ الكاتب لم ينجُ من فخّ الأغلاط الشائعة وهي في نصّه كثيرة، ولعلّ مردّها إلى طول الإقامة في الغربة. فمن تلك الهفوات: فكّر بـ(ص ١٤٥، ١٨١،...)، والصحيح: فكّر في؛ يعيشان سويّةً (١٤٦)، والصحيح: يعيشان معًا؛ تأكّد من ظنونه (١٧٩)، والصحيح: تثبّت من؛ مُلفِت للأنظار (ص ١٧٩)، والصحيح: لافِت...؛ الحماس (١٢٢)، والصحيح: الحماسة؛ كُنَّ تَرمُقنه (١٧٨)، والصحيح: كنّ يرمقنه؛ ما أن تخرّجا (١٢٠)، والصحيح: ما إن...؛ إذ أنّ (١٢٣)، والصحيح: إذ إنّ؛ إدمانه على الخمرة (١٨٠)، والصحيح: إدمانه الخمرة؛ يعيشان في خناق مستمرّ، والصحيح: في «نزاع»، لأنّ الخِناق هو العنق أو الحبل الذي يُلَفّ حولها؛ من الأفضل أن ينفصلا عن بعضهما، والصحيح: أن ينفصل أحدهما عن الآخر، إلخ... فحبّذا لو تدارك المؤلّف الأغلاط الشائعة هذه في طبعة لاحقة ليتألّق المبنى على نحو ما تألّق المعنى.

أ. ك. حشيمه

حكايا أبي

تأليف سعاد سلّوم نصير

مطابع ألف باء - الأديب، دمشق، ١٩٩٩، ١١٠ صفحات

السيّدة سعاد نصير (توفّيت العامّ ١٩٩٨) أديبة سوريّة مرموقة عُرفت بنشاطها الاجتماعيّ والوطنيّ، بالإضافة إلى دورها في حقل الآداب. فقد كانت صاحبة ندوة أدبيّة ناشطة تستقبل في مساء الجمعة الأوّل من كلّ شهر صفوة الأدباء والصحافيّين، حتّى بات «صالونها» الثقافيّ هذا لا يقلّ أهمّيّة وشهرة عن ندوة ميّ زيادة في مصر. ومن مؤلّفاتها كتاب صُوَر من كفاح المرأة العربيّة في سورية (١٩٨٧)، ومختارات من شعر ونثر الدكتور توفيق سلّوم (١٩٧١).

وكان والدها الدكتور سلّوم نطاسيًّا بارعًا وأديبًا مرهفًا ووطنيًّا عُرف بمواقفه الجريئة في وجه الاستعمار. وكان يقصّ على بناته الصغيرات تُنيْل النوم حكايات جميلة هادفة علقت في ذاكرة ابنته سعاد، فأحبّت أن تدوّنها إكرامًا لذكرى والدها، ورغبةً منها في إفادة أبناء قومها. وقد وُفّقت في مسعاها على الرغم من أنّ المنون عاجلتها قبل أن تدفع نصّها إلى المطبعة. فحقّق الأديب عيسى فتوح أمنيتها ونشر تلك الحكايا الرائعات، وهي بالحقيقة قطع أدبيّة رشيقة الأسلوب، غنيّة بما استمدّته من تاريخنا وتراثنا العربيّ والعالميّ، كالسموّ في الأخلاق والصبر على الشدائد وسعة التفكير وحسن الدراية. كتاب حكايا أبي جزيل

الفائدة للناشئة والبالغين على السواء.

أ. كميل حشيمه

قراءة مجدَّدة للعهد الجديد

تأليف الأب بيّوس عفّاص

منشورات مركز الدراسات الكتابيّة، الموصل، ١٩٩٨، ٥٣٨ صفحة

يحقّق هذا الكتاب فكرة عبقريّة راودت الأب بيّوس عفّاص قبل عشر سنوات. فبعد أن انصرف إلى الاطّلاع على الدراسات الكتابيّة الحديثة، عن طريق ترجمتها إلى العربيّة، بهمّة دار المشرق (وأشهرها دليل إلى قراءة الكتاب المقدّس للأب إتيان شربتييه، وسلسلة دراسات في الكتاب المقدّس)، وسّع أبحاثه فطالع الكثير ممّا يختصّ بالعهد الجديد، وأخذ يؤلّف كتابًا يوفّر على القارئ المسيحيّ شراء الكثير من المؤلّفات وقضاء الوقت الطويل في مطالعتها.

ذلك بأنّ كاتبنا، وهذه كانت فكرته، أخذ ينقل إلى كتاب واحد جميع النصوص التي بدت له على جانب كبير من الأهمّيّة، ويوجز، من جهة أخرى، ما استحسنه من الأفكار. فجاء كتابه وكأنّه موسوعة صغيرة لكلّ ما يجب على المسيحيّ في أيّامنا أن يعرفه عن العهد الجديد في ضوء الدراسات الحديثة.

ولكن، لا بدّ لنا، أن نشير هنا إلى ما تأتينا به الدراسات الحديثة هذه من طروحات وتحاليل، يُخشى أن تنال من إيماننا وتدفعنا إلى التخلّي عنه، في حين أنّها تساعد على توطيده، بفضل الاستعانة بالعلوم التاريخيّة والاجتماعيّة وغيرها من العلوم الحديثة. وإن كان هناك مَن يشكّون في صواب قولنا، فإنّنا نسمح لأنفسنا بأن نختم ذلك التعريف الوجيز، بهذا السؤال: ما الأفضل، أن نطّلع على الطروحات الحديثة وعن حلولها في كُتُبٍ وَضَعَها أشخاص مؤمنون، أم أن تصل إلينا عن طريق أناس يحاربون الدين المسيحيّ؟

أ. صبحي حموي

L'indissolubilité du mariage
Analyse des principaux textes scripturaires

par Joseph Codsi

Collection «Religion et Monde Moderne», Beyrouth, 1999, 186p.

نجد ملخّصًا عن موضوع هذا الكتاب في العرض الذي يقدّمه المؤلّف في البداية (ص ٣-١٣). يفترض السيّد جوزف قدسي أنّ هنالك نوعَيْن من النصوص الإنجيليّة المتّصلة بعدم انحلال الزواج، أحدهما قانونيّ، يمنع حلّ الزواج من دون أن يبرّره، والثاني لاهوتيّ يمنع الحلّ ويبرّره. ولكنّ الصعوبة، في نظر المؤلّف أيضًا، هي أنّ كلّ إنجيليّ أو تقليد يرى المسألة من منظار مختلف. ثمّ يتوسّع في هذه النقطة، فيؤكّد مرارًا أنّ التلامذة الأوائل، أي شهود العيان، شوّهوا (altéré) التاريخ على نحوٍ لاواعٍ، وأنّ تلاميذ الجيلَيْن الثاني

والثالث، الذين ساهموا في صياغة النصوص المقدّسة، لم يعرفوا المسيح، وخلقوا تقاليد لاهوتيّة مختلفة. وفي هذا الإطار، يتكلّم على إشكاليّتين مختلفتين في إنجيلَي مرقس ومتّى، ويدعو إلى التوقّف عن الخلط بين الإشكاليّة القانونيّة والإشكاليّة الإنجيليّة (ص ١٣).

أمّا في المقدّمة (ص ١٤-٢١)، فيتعرّض المؤلّف لمسألة تدوين الأناجيل ثانيةً، وينتقد الإيمان التقليديّ، ويركّز على الفكر المعاصر الذي لا يرى في قيامة المسيح بالجسد إلاّ خرافة (mythe) شأن الخرافات الوثنيّة، والذي يعتبر يسوع نبيًّا، الأمر الذي يفسح في المجال لانتقاد الأناجيل بحرّيّة ذلك الفكر. ثمّ يُعلن عن النصوص الرئيسيّة التي سيتطرّق إليها، وهي: مرقس (١٠/١-١٢)، ومتّى (١٩/١-١٢)، وأفسس (٥/٢١-٣٣)، و١ قورنتس (٧/١-١٦). وهدفه الأساسيّ هو أن يُظهر كيف أنّ كلّ كاتب يظنّ أنّه يعكس يسوع في ما يدوّنه، في حين أنّ حقيقة يسوع التاريخيّة تفوتنا.

ثمّ يحلّل تباعًا تلك النصوص، آخذًا في عين الاعتبار الإطار الزمانيّ والمكانيّ (cadre spatio-temporel)، والنوع الأدبيّ، وخاتمًا بتعليق. فيستنتج أنّ «يسوع مرقس» هو غير «يسوع متّى»، وأنّ كلّ ما تقوله لنا الأناجيل عن يسوع هو حتمًا شهادة تخون التاريخ. فلكي يخدم التلاميذ اللاّهوت، خانوا التاريخ (ص ١٢٦). فالتلاميذ حوّلوا الرسالة الإنجيليّة كما فهمها يسوع وأعلنها، وإنّهم جعلوا من يسوع - أي حامل الرسالة - بعد موته، مركز الرسالة الجديدة (ص ١٢٧). أمّا في شأن الزواج، فيرى المؤلّف أنّ الشريعة التي تسمح بالطلاق، هي لقساة القلوب، والإنجيل هو تجاوز الشريعة نحو الكمال والهبة التامّة (ص ١٣٣).

ويتابع المؤلّف دراسته بالروح النقديّة نفسها، فيرى أنّ الرسالة إلى أهل أفسس شاخت جدًّا، لأنّ المرأة لم تعد خاضعة للرجل. وانطلاقًا من هذا التطوّر، علينا أن نعيد التعادل بين الرجل والمرأة، وبالتالي بين المسيح والكنيسة (ص ١٥٠). أمّا الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس، فهي لا تتّفق مع نظرة مرقس اللاّهوتيّة في شأن الزواج. وهذا يفترض أحد أمرَيْن: إمّا أن يكون بولس قد أُعلم على نحو خاطئ فِكْرَ يسوع، إمّا أنّ مرقس قد أورد معلومة غير صحيحة من غير أن يعلم (ص ١٦٣).

وفي الختام (ص ١٦٤-١٧٧)، يعيد المؤلّف الأفكار نفسها في شأن الكتابات المقدّسة وصياغتها ويسوع التاريخيّ، داعيًا إلى الخروج من إطار المفاهيم التقليديّة، وفَهم الإيمان فهمًا جديدًا. أمّا الزواج، فلا يأتي على ذكره إلاّ مرّتَيْن (ص ١٦٥ و١٦٧).

تعليق

نكتفي بالملاحظات التالية:

١. إنّ موضوع الزواج ثانويّ في هذا الكتاب! فالأفكار الأساسيّة التي نجدها في صفحاته تدور بالأكثر على نظرة الكاتب إلى تكوين الأناجيل، وتأثيرها في فهم يسوع والإيمان، ودورها في نشأة نظرة إيمانيّة جديدة بحسب «الفكر المعاصر». وثمّة فكرة أخرى يردّدها المؤلّف هي «الكمال الإنجيليّ» أو «الكمال الروحيّ» الذي يرى أنّه لم يُعطَ جميعَ

الناس. فهل يترتّب إعطاء الكتاب عنوانًا آخر؟ نظنّ ذلك!

٢. نستغرب أشدّ الاستغراب كيف أنّ الكاتب، وهو يتكلّم على «الفكر المعاصر»، أهمل كبار علماء الكتاب المقدّس المعاصرين والنتائج التي توصلوا إليها، ونذكر منهم على سبيل المثال: P. Beauchamp, J-N. Aletti, X Léon-Dufour, W. Kasper, E. Schillebeeckx، من الجانب الكاثوليكيّ، وW. Pannenberg, E. Käsemann من الجانب البروتستانتيّ. إنّ هؤلاء العلماء، على اختلاف مناهجهم ومدارسهم، توصّلوا إلى نقاط مشتركة لا تشوبها شائبة، منها أنّ الأناجيل، وإن كانت مجموعة قانونيّة تتضمّن كلماتٍ مختلفة عن المسيح، فهي تتمحور على الاعتراف بيسوع الربّ القائم والممجّد. وإذا كان في الإنجيل ما يبرز الإيمان مجهودًا إنسانيًّا في ضوء الإيمان بالقيامة، ففيه أيضًا ما يظهر تدخُّل الله لكي ينير هذا الإيمان، والحركتان لا تنفصلان إحداهما عن الثانية.

٣. وفي الإطار نفسه، تُظهر الدراساتُ الحديثة نتائجَ تعاكس تمامًا افتراضات الكاتب في شأن الأناجيل ورسائل القدّيس بولس. ونكتفي هنا بملاحظة حول إنجيل القدّيس مرقس. فمن المؤكّد أنّ هذا الإنجيل قد صِيغ تبعًا لبنية متينة أرادها كاتبه مسبقًا. فهو أبعد ما يكون عن لوحة فسيفساء مبعثرة (راجع مثلًا: J. Hervieux, *L'évangile de Marc*, Centurion, Paris, 1991).

٤. نستغرب كيف أنّ الكاتب أغفل، في سياق كلامه على الزواج، المعطيات التاريخيّة المعاصرة ليسوع في هذا الشأن، التي من شأنها أن تنير النصوص الإنجيليّة. فالدراسات الحديثة تُظهر أنّ هنالك تيّارات لاهوتيّة يهوديّة معاصرة ليسوع تَجادَل أصحابها حول موضوع الزواج، ومن أشهرها تيّار الرّابي هِلّل Hillel، وتيّار الرّابي شمّاي Shammaï.

٥. يبدو لنا أنّ نظرة الكاتب إلى الكمال الإنجيليّ (يستشهد الكاتب بمتّى ٤٨/٥ أكثر من مرّة) لا تتّفق مع النظرة المسيحيّة السليمة. فنحن لا نعرف كمال الله في ذاته الإلهيّة، ولا نعكس عليه سلّم قِيَم نضعها، بل نرى الكمال الإلهيّ كما يكشف عنه الله. وإذا عدنا إلى نصّ متّى، وجدنا أنّ الكمال المقصود هو أن يتصرّف الإنسان تجاه أخيه كما يتصرّف الله معنا (راجع مثلًا: Witold Marchel, *Dieu père dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1998).

وأخيرًا، لا بدّ من أن نذكّر بأنّ إيماننا المسيحيّ يندرج في مسيرة الله مع شعبه، وهذا ما نسمّيه «الوحي التاريخيّ». فالله هو مَن يتّخذ المبادرة تجاه الإنسان لا العكس. وخبرات مَن سبقنا، منذ إبراهيم حتّى يومنا الحاضر، تعلّمنا أنّ حياتنا الإيمانيّة لا تقوم على أفكارنا وأعمالنا بقدر ما تقوم على إخلاص الربّ تجاه وعده الذي قطعه مع شعبه منذ القديم، وما برح يكرّره: «لن يقوى عليها سلطان الموت» (متّى ١٨/١٦).

ر. ي.

كتب ونشرات وصلت إلى المجلّة مؤخّرًا

- **البناء بالأحجار الطبيعيّة**، تأليف المهندس بشير كعدي، حلب، ١٩٩٨، ١٧٨ ص، حجم كبير. - تتميّز مدينة حلب عن سواها من المدن بأنّ مبانيها مشيّدة بالحجارة الكلسيّة البيض أو الصفر، ممّا يضفي عليها طابع الأناقة، ويساعد في صمودها على صروف الدهر. وهذا ما دفع المؤلّف، وهو من أبناء الشهباء، أن ينشئ كتابه خدمةً لزملائه المهندسين وطلّاب الدراسات العليا. والمصنّف شامل موثّق، مشفوع بالرسوم التوضيحيّة الكثيرة ولائحة غنيّة بالمراجع العربيّة والأجنبيّة، بالإضافة إلى بابٍ واسع للمصطلحات والرموز باللغات العربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة.
- **اليوبيل الذهبيّ الثالث لتكريس كنيستَي مار أنطونيوس الكبير (مدرسة عين ورقة) ومار إلياس (الميدان - غوسطا) على يد رجل الله العلّامة البطريرك مار إسطفان الدويهي**، مطابع جوزيف د. الرعيدي، بيروت، ١٩٩٩، ٤٠ ص، حجم كبير. - إنّها النشرة ٢٩ من منشورات رابطة البطريرك الدويهي التي تسعى إلى تطويب البطريرك القدّيس العلّامة، والكتاب أنيق جدًّا يدفع مزيدًا من الوثائق والنصوص لتضاف إلى ملفّ الدويهي.
- *The Church of St. Simeon the Stylite and other archaeological* Sites in the Mountains of Simeon and Halaqa, arabic text by Abdallah Hadjar, reviewed and translated by Paul J. Amash, Ph.D., Aleppo and Damascus, (1999), 244 pages.

ترجمة متقنة إلى الإنكليزيّة لكتاب المهندس الهمّام عبدالله حجّار، سبق أن قلنا فيه كلمة الثناء التي يستحقّها في المشرق ١٩٩٧، ص ٢٥٠-٢٥١. وهذا الكتاب، الأنيق الإخراج، سيؤدّي خدمة جلّى إلى القرّاء الأجانب ويعرّف مجموعة كنوز جبل سمعان الأثريّة التي لا نخال أنّ لها نظيرًا في العالم.

- *Christmas Plays for Children of all Ages*, by Christiane Saleh, Beirut & Little Silver, New Jersey, 1998, 80p.

المؤلّفة شاعرة وقاصّة بارعة، أصدرت عددًا وافرًا من الكتب بالفرنسيّة، بعضها للصغار. وكتابها الأخير هذا بالإنكليزيّة هو، مبدئيًّا للصغار، ولكنّه يلذّ الكبار أيضًا ويفيدهم، وَهُم المدعوّون إلى أن يتحلّوا بروح الصغار في جميع مراحل حياتهم كما يُلمّح إلى ذلك القسم الثاني من العنوان. أملنا أن يُنقل الكتيّب إلى العربيّة على يد أحد أصحاب الهمم.

- *Najrân, Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, par René Tardy, Collection «Recherches», Nouvelle Série, B. Orient Chrétien, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1999, 236 pages.

ظهر هذا الكتاب والمجلّة ماثلة للطبع، وسوف تقال فيه كلمة على صفحات العدد الثاني من أعداد العام ٢٠٠٠.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١ (المجلّد ٦٥) - ٥١٨ صفحة - ١٩ دولارًا
١٩٩٢ (المجلّد ٦٦) - ٥٤٤ صفحة - ١٨ دولارًا
١٩٩٣ (المجلّد ٦٧) - ٥٦٠ صفحة - ١٧ دولارًا
١٩٩٤ (المجلّد ٦٨) - ٥٦٠ صفحة - ١٦ دولارًا
١٩٩٥ (المجلّد ٦٩) - ٥٢٠ صفحة - ١٥ دولارًا
١٩٩٦ (المجلّد ٧٠) - ٥٤٤ صفحة - ١٤ دولارًا
١٩٩٧ (المجلّد ٧١) - ٥٦٨ صفحة - ١٣ دولارًا
١٩٩٨ (المجلّد ٧٢) - ٥٨٨ صفحة - ١٢ دولارًا
١٩٩٩ (المجلّد ٧٣) - ٥٧٢ صفحة - ١١ دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا وشمال أفريقيا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب US$ 02 400 121652 00، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Europe et pays du Maghreb	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: US$ 02 400 121652 00, ou par chèque.

ᶜÎd: *Waqt fī-l-mir'āt* (R.H.); S. Habchi: *Hommage à la poussière. Premiers livres des visions*; *Au nom de Job* (C.H.); M. Labaky et M. Nasr: *Liban village du ciel* (C.H.); J. Andary: *Jalons d'un agenda. Réflexions et messages* (C.H.); J. Ayyûb: *Ṭarā'if mahǧariyya* (C.H.); S.S. Nṣayr: *Ḥakāyā abī* (C.H.); P.ʿAffāṣ: *Qirā'a ǧadīda li-lʿahd al-ǧadīd* (S. Hamoui); J. Codsi: *L'indissolubilité du mariage. Analyse des principaux textes scripturaires* (R.Y.); Livres récemment parvenus à la revue........................ 265

considération; il est inconcevable qu'ils soient dénués de fanatisme à l'encontre de l'islam, et si par aventure ils se montraient équitables à ce propos, ils fourniraient ainsi la preuve de leur erreur passée.

L'A. de l'article, refuse de répondre à ces assertions par la polémique ou même l'argumentation théologique, ici stérile. Il laisse plutôt la réponse à un musulman, citant pour cela de longs passages d'une étude parue dans la revue koueitienne *Al-'Arabī* en 1981, et dont l'auteur, Fahmi Houeidi, est un lettré musulman célèbre. Celui-ci démontre, en se basant sur le Coran et son interprétation éclairée, que l'on n'a pas le droit de traiter les chrétiens de *Kāfirs*. Le P. Hechaïmé appuie ces dires en citant d'autres passages coraniques et en se référant à de nombreuses expériences de dialogue islamo-chrétien et de respect mutuel entre des tenants des deux grandes religions monothéistes.

Le 2nd ouvrage, paru en 1986, à Beyrouth également, a pour titre *'Īsā al-masīḥ wa-l-ḥaqīqa wa ummuhu Maryam aṣ-ṣiddīqa* (Jésus-Christ, la vérité, et sa mère Marie la juste). L'auteur de l'article s'arrête à un passage où l'écrivain parle avec condescendance des chrétiens qui répugnent à quitter leur religion pour embrasser l'islam, de peur de ne plus jouir de la nourriture de porc, de boissons alcooliques, et surtout de ne plus pouvoir «prendre leur plaisir avec les femmes et les jeunes filles». L'article lui démontre, preuves bibliques et pratiques à l'appui, son erreur grossière.

A noter que l'intervention du P.H. est, de bout en bout irénique, charitable, refusant de rendre le mal pour le mal, appelant les auteurs des 2 livres à se montrer plus en harmonie avec la politique de dialogue sincère qui a actuellement cours, surtout au Liban 245

Recensions de livres

W. Mubārak et alii: *Binā' al-muwāṭiniyya fī Lubnān* (S. Daccache); J. Hatem: *La vérité de l'homme au croisement des cultures. Essai sur Sélim Abou* (S. Abou-Jaoudé); 'Abd er-R. al-Ḥūt: *Al-Awqāf al-islāmiyya fī lubnān* (S.A. - Jaoudé); O.M.S.: *Ittibā' anmāṭ al-ḥayāt al-islāmiyya* (C. Hechaïmé); A. Naǧīb (Edit.): *Al-i'lām al-masīḥī. Ar-risāla, al-wāqi', al-āfāq* (C.H.); A. al-'Akkārī: *At-tāw al-anṭūnī, tārīḫuhu, rumūzuhu, rūḥāniyyatuhu* (C.H.); A. Claire et M. Balty: *Pierres chrétiennes de Syrie* (S.D.); Ḥ.R. Sarkīs: *Zawāǧ madanī. Ba'l wa Bakk* (C.H.); *Rawwād Ṭarabayh bi-aqlāmihim wa 'alā šifāhihim* (R. Harfouche); N.Ǧ.

où les sources sérieuses le lui ont permis, des informations très utiles: nombre, sexes, âges, niveaux d'études, régions d'origine, appartenances confessionnelles dominantes, professions exercées, revenus financiers.. 151

Choix d'attributs appliqués dans le passé à la ville de Beyrouth, à l'occasion de son choix, pour l'année 1999, comme capitale culturelle du monde arabe, par Antoine Béchara Kikano.

L'A. rapporte, avec un commentaire plus ou moins fourni, un certain nombre des attributs appliqués à Beyrouth par des voyageurs, des historiens, des écrivains et des poètes. Nous nous contentons d'en mentionner quelques-uns, pour en donner une idée au lecteur: «Mère des lois, Nourrice des sciences, Aimable ville qui ne connaît point l'humeur sombre, Perle dans la couronne des Sultans Ottomans, Jeune mariée que les rides n'atteignent point, Maîtresse du monde».......... 215

Activité des réseaux «soufis» au liban, par Annabelle Böttcher et John Donohue, S.J.

L'islam contemporain, fidèle en cela à une longue tradition, marginalise la voie mystique, dont les adeptes sont souvent critiqués à cause de leur quiétisme apparent. Pourtant on constate un foisonnement incontesté de certaines voies mystiques au liban durant ces dernières années. Les auteurs se posent d'abord brièvement la question: qu'est-ce que le soufisme? et s'emploient ensuite à l'étude des raisons qui poussent les musulmans à s'engager dans les voies mystiques, pour enfin survoler les réseaux principaux (*Naqchabandiyya* et *Chāziliyya*) et secondaires (*Maoulawiyya*, *Rifā'iyya* et *Qādiriyya*) existant au liban, ainsi que leur évolution, leur dynamisme et leur situation actuelle.. 225

Est-il permis de traiter les chrétiens de «Kāfirs» (mécréants)? Lecture «existentielle» de deux livres musulmans récents, par le Père Camille Hechaïmé, S.J.

Le permier de ces ouvrages, intitulé *Al-Manhal al-laṭīf fī uṣūl al-ḥadīṯ aš-šarīf*, traite des fondement des traditions musulmanes. Il en est à sa 7ème éditon (1999-2000). Ce qui a retenu l'atention de l'auteur de l'article est le dernier chapitre qui, s'attaquant aux orientalistes, tire aussi à boulets rouges contre les missionnaires, tous sans exception. Il assure à ce propos que, selon la doctrine musulmane, tous les non-musulmans (et donc les chrétiens) sont des mécréants, éloignés de la vérité, misérables, égarés, dont le témoignage ne peut être pris en

l'enfant», parce que l'enfance y a été l'objet d'une grande préoccupation de la part des institutions qui ont en charge cet âge, et de la part de l'Eglise, à la lumière de ce qu'en dit l'Ancien et le Nouveau Testament. L'A. partant du nouveau code canonique des Eglises orientales, analyse les points suivants: identité de l'enfant, de l'adulte et du mineur, appartenance des enfants à une église autocéphale, obligations des parents à l'égard de leurs enfants, baptême des enfants, formation des enfants. En terminant, il souhaite que soit tracée, avec l'avènement du 3e millénaire, une politique nondiale et qu'elle se donne comme priorité la sauvegarde des droits de la femme et de sa dignité, ainsi que des droits de l'enfant 111

Dieu dans les écrits de Joubran Khalil Joubran, par Girgis Chakib Saadé.

Le Proche-Oriental naît et vit dans une ambiance où Dieu n'est jamais absent de sa pensée et de sa bouche. Il n'est donc pas étonnant que le Libanais émigré emporte Dieu avec lui. Et si nous analysons les écrits de Joubran, nous constatons que Dieu y habite avec plusieurs qualités et sous des noms variées. L'A., analysant ces écrits, met en lumière le concept de Dieu dans les trois religions monothéistes, afin de faire ressortir les points d'accord entre, d'une part l'idée que Joubran a de Dieu, et d'autre part l'idée que chaque religion a de Dieu. Enfin, passant en revue le judaïsme, le Nouveau Testament, et le concept de Dieu dans l'islam, et étudiant l'effet des mobiles personnels et mythiques sur l'idée que Joubran a de ces religions, l'A. essaie de savoir sous quels facteurs Joubran s'est éloigné de la pensée religieuse traditionnelle, pour se faire à lui-même une religion nouvelle 125

L'émigration libanaise depuis la cessation des hostilités à l'intérieur du Liban (1990-1998), par Boutros Labaki.

Après un bref aperçu sur l'émigration des Libanais avant 1990 (elle a commencé au milieu du 19e siècle, sous l'action des transformations socio-économiques et politiques qui ont affecté le Liban, et les premiers pays choisis ont été les Etats-Unis d'Amérique et l'Egypte) et quelques généralités sur la situation actuelle (importance de l'émigration qui a amené l'Etat libanais à créer un ministère des émigrés et l'invitation faite aux émigrés de contribuer à la reconstruction du Liban), l'A., prenant un à un la trentaine de pays où l'on trouve aujourd'hui des émigrés libanais, nous donne, dans la mesure

Nations-Unies pour le Développement» (PNUD), il nous fournit des données dramatiques, telle cette affirmation que la moitié des habitants de la terre (soit 3 milliards), vivent avec moins de 2 dollars par jour. Quant au Liban, il se classe dans la catégorie des pays à développement moyen. Et, en terminant, l'A. rappelle quel est l'enseignement de l'Eglise sur la pauvreté dans le monde, et comment elle le met en pratique 91

La pauvreté et ses défis, par Soeur Germaine Abboud.

L'A. déclare, au départ, que nous parlons souvent de la pauvreté et des pauvres, sans que notre vie en soit affectée. Pour nous religieux, ajoute-t-elle, la pauvreté est un grand défi, sinon le grand défi que nous devons vivre dans le 3e millénaire, parce que nous sommes plongés dans un monde dominé par la course à la possession et au gain, dans un monde de consommation qui se crée des besoins à tout instant, dans un monde d'effondrement nerveux qui a perdu sa pureté et son sourire. Et nous sommes appelés à être dans ce monde, sans en être. Cela exige de chaque communauté religieuse de vivre pauvrement et de prendre le parti des pauvres. Pour cela, il faut distinguer entre le nécessaire et le superflu, réfléchir à notre relation par rapport à l'argent, bien gérer nos biens, et aller vers les pauvres.. 101

Appel des Jésuites aux pays du G7 par annuler la dette impayable du tiers monde, texte signé par le Supérieur Général et 66 Provinciaux Jésuites.

Joignant leur voix à celle du Pape Jean-Paul II et d'autres personnes autorisées dans le monde, pour demander l'annulation de la dette du tiers monde, ces 67 Jésuites se basent sur des considérations financières, économiques et éthiques pour juger: 1) que cette dette, au lieu d'aider les pays du tiers monde à bâtir une économie saine, les enfonce dans un endettement progressif, et 2) que les flux énormes de ressources du Sud au Nord, non seulement de denrées primaires, mais même d'êtres humains exportés comme esclaves, n'ont jamais été payés par le Nord, ni aucune restitution n'a été faite. En conséquence, pour encore un long temps à venir, c'est le Nord qui devra une énorme dette au Sud, et non l'inverse 107

Les droits de l'enfant, à la lumière du code canonique des églises orientales, par le Père Maroun Nasr, O.L.M.

On a souvent affirmé que le 20e siècle a été «le siècle de

philosophique et théologique. Il souligne l'inportance d'une lecture de la relation de la foi et de la raison dnas la perspective d'une tension positive et non plus d'une exclusion mutuelle.... 69

• *La foi et la raison dans la conception du Pape Jean-Paul II*, par le Père Paul Valadier, S.J.

L'A. se félicite de voir que le pape, au lieu de décrier la philosophie et la raison, incite plutôt les chrétiens, les théologiens et le magistère épiscopal à en tenir compte et à les réintroduire dans le discours de la foi afin de s'éloigner de tout arbitraire. Cependant le P. Valadier signale le choix du pape en faveur de la métaphysique traditionnelle, qui ne peut que limiter l'exercice philosophique 75

• *Lecture de l'encyclique «Foi et Raison» à la lumière de la tradition théologique et philosophique orientale*, par le Père Salim Daccache, S.J.

L'A., confrontant l'invitation du pape à l'exercice philosophique dans le discours de la foi, avec la situation, sinon le statut de la raison philosophique dans la tradition arabe et orientale, relève que ce statut, s'étant limité à l'apologétique, n'arrive plus à se hisser au niveau d'une rationalité libre, humaine et responsable. L'encyclique devient une occasion pour réformer ce statut dans le cadre de la pensée arabe chrétienne 79

• *Présence de la figure d'Edith Stein dans l'encyclique «Foi et Raison»*, par le Professeur Jad Hatem.

L'A. est directeur du département de philosophie à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Univ. St Joseph de Beyrouth. Il étudie dans son article l'influence philosophique et christologique d'Edith Stein, la religieuse carmélite allemande récemment canonisée, sur la pensée de Jean-Paul II. L'idée - clé, reprise par l'encyclique, insiste sur l'interrogation philosophique du sens de la vie humaine, et sur la réponse ultime à cette question dans le mystère de l'incarnation........................ 85

La Pauvreté, par Michel Aouad.

L'A. commence par définir la pauvreté, comme étant «l'état dans lequel se trouve celui qui ne possède pas les ressources suffisantes pour conserver un style de vie normal, ou pour y arriver». Cette définition l'amène à distinguer et à décrire «la pauvreté absolue», «la pauvreté relative», «le seuil de la pauvreté», et «l'indice de développement humain» (IDH). Parlant ensuite de la pauvreté dans le monde, à partir des données de «La Banque Mondiale» et du «Programme des

L'Eglise a toujours défendu les cultures particulières mais elle a manifesté aussi beaucoup d'ouverture aux autres cultures. Toujours sur le plan culturel, l'A. n'oublie pas le problème de l'universalité ou la non-universalité des droits de l'homme. Abordant enfin les aspects religieux, il fait remarquer que la mondialisation (communication, déplacements, émigration) entraîne aujourd'hui une nouvelle relation des religions entre elles, et une nouvele relation des hommes aux diverses religions 9

• *Mondialisation, Etat national et société civile: naissance d'êtres nouveaux*, par Nabîl 'Abd-el-Fattâh.

Avec la mondialisation, écrit l'A., nous sommes en face de phénomènes nouveaux sur notre planète, et leurs incidences ne sont plus limitées à certaines régions du monde à l'exclusion d'autres, car elles atteignent l'ensemble des territoires géo-politiques, géo-culturels et géo-religieux, etc. En effet, la mondialisation a des répercussions sur les libertés religieuses et les droits de l'homme, surtout de la femme et de l'enfant, et des catégories socialement fragiles... Bien plus, nous sommes en face de la naissance de systèmes conventionnels et symboliques nouveaux et inconnus. La langue elle-même et les termes techniques de la modernité sociologique et politique n'ont plus la précision nécessaire et ne peuvent plus décrire ce qui se passe autour de nous et en nous, et, chose plus dangereuse, notre langue ne se montre plus apte à interpréter les nouveaux phénomènes de la mondialisation. Et nous ne pouvons plus nous écarter de ce marché linguistique planétaire, quelles que soient les critiques adressées à la mondialisation et à ses répercussions sur les identités, les intérêts et les styles de vie de nos sociétés de l'hémisphère sud 39

Colloque sur l'encyclique «Foi et Raison».

Cette rencontre, organisée par l'ISSR (Institut Supérieur des Sciences Religieuses) de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, s'est tenue le 29 avril 1999. *Al-Machriq* publie quatre des interventions qui ont eu lieu, dont deux sont traduites à partir de l'original en français: 67

• *Introduction générale à la lecture de l'encyclique*, par le Père Khalil Chalfoun.

Le texte du P. Kh. Ch., professeur de théologie à l'ISSR, se propose d'aider le lecteur à se repérer dans le texte pontifical, en présentant les idées - clés, les lignes de force du point de vue

LXXIV[e] année

Janvier-Juin 2000

SOMMAIRE

Liminaire: *Défis... Pour un monde nouveau* .... - 5-

La mondialisation:

• *Mondialisation: Aspects sociaux et politiques. Aspects culturels et religieux*, par le Père Jean-Yves Calvez, S.J............

Dans une première partie, l'A., après avoir constaté le fait de la mondialisation, qui se traduit par une ouverture générale et toutes sortes d'échanges passant désormais librement les frontières, à l'exclusion de la liberté de la circulation des personnes, étudie les aspects sociaux et politiques de la mondialisation. Si celle-ci a des effets sociaux utiles (liberté économique à l'intérieur des économies particulières, et stimulation de l'activité), elle présente aussi des effets sociaux négatifs (abaissement des salaires pour faire face à la concurrence étrangère, fermeture éventuelle d'activités non compétitives, etc). Dans ce contexte, l'A. étudie en particulier le problème de la dette des pays du tiers monde. Ensuite, passant aux aspects politiques, il remarque tout d'abord qu'il n'y a de mondialisation que dans un état pacifique du monde; c'est qu'elle a des effets considérables: elle affaiblit la communauté politique courante, dite nationale, et propulse en même temps à l'avant-scène la communauté que nous formons tous ensemble, mais c'est une communauté encore peu organisée.

Dans une deuxième partie, le P. Calvez s'intéresse aux aspects culturels et religieux. Sur le plan culturel, à côté des avantages que l'on devine, il y a un danger d'uniformisation. C'est que, humainement parlant, la variété comme telle est une valeur, parce que la personnalité est une valeur: Personnalité égale particularité. Par ailleurs, il n'est pas de culture qui n'évolue pas, et ceci par le contact, l'emprunt, la réaction à l'autre.

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante quatorzième année
2000

DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH